Die Stellung der

in der

allgemeinen Litera

Von

Karl Ludwig Sc
Dr. theol., o. Professor in

Sonderdruck
aus der
Festschrift für Herman
ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟ
Studien zur Religion und
des Alten und Neuen

Göttingen ▫ Vandenhoeck &

der Evangelien

der

Literaturgeschichte

Von

wig Schmidt
Professor in Gießen

derdruck
aus der
Hermann Gunkel
ΡΙΣΤΗΡΙΟΝ
eligion und Literatur
Neuen Testaments

fide!

hoeck & Ruprecht ▫ 1923

Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte

Von

Karl Ludwig Schmidt
Dr. theol., o. Professor in Gießen

Sonderdruck
aus der
Festschrift für Hermann Gunkel
ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ
Studien zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments

Göttingen ▫ Vandenhoeck & Ruprecht ▫ 1923

Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte.

Von Karl Ludwig Schmidt in Gießen.

Inhalt.

Seite

A. Darstellung und Kritik der bisherigen Versuche, die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte zu bestimmen . . 51

1. Griechische Biographie-Literatur: Philosophen-Viten; Diogenes Laertius; zeitgenössische Geschichtsschreibung; Xenophons Memorabilien (Jesus und Sokrates, Justin und die Evangelien, Papias und die Evangelien, Justin und Papias); peripatetische und alexandrinische Biographie 51
2. Judentum und Griechentum. Aramäische Volksbücher; Antike und moderne Orientalia; Rabbinica; Alttestamentliches 62
3. Kleinliteratur aus verschiedenen Zeiten und Völkern 68
4. Analogie, nicht Genealogie. Evangelien und jüdische Apokalyptik? . 75

B. Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte 76

1. Die literarische Entwicklung der nichtkanonischen Apostelgeschichten, (literarischen) Heiligenleben und Märtyrerakten; die Leidensgeschichte Jesu; Evangelien und Kanonbildung 76
2. Evangelien und Biographie: Stoffanordnung, Porträt; die Frage nach dem Wahrheitsgehalt 79
3. Die Grenze zwischen Hochliteratur und Kleinliteratur: Die Evangelien und die Apollonius-Vita des Philostratus 81
4. Einfache Fälle der Volksbiographie: Littérature orale 83
5. Methodologisches: Literarkritik und Stilkritik (Formgeschichte) . . . 86
6. Die Vielgestaltigkeit des Rahmens der Geschichte Jesu. Anekdotenüberlieferung 90
7. Deutsche Volksbücher: Doktor Faust 91
8. Heiligenlegenden 99
9. Altchristliche Mönchsgeschichten: Historia Monachorum und Historia Lausiaca; Apophthegmata Patrum 102
10. Die Franziskuslegende 106
11. Goethe und die Rochuslegende; Martin Buber und die chassidische Legende vom großen Maggid 111
12. Der kultische Charakter von Heiligenlegenden, Apophthegmata Patrum, Evangelien 114

Schluß: Zum Problem des literarischen Charakters der Evangelien. Die religionsgeschichtliche und theologische Frage 124

A.

Es fehlt nicht an Versuchen, die Evangelien vom Standpunkt der allgemeinen Literaturgeschichte im Zusammenhang der Weltliteratur zu betrachten. Ich führe im folgenden hierher gehörende Urteile, soweit sie wichtig sind oder für wichtig gehalten werden, an und nehme sogleich kritisch Stellung.

1. Begreiflicherweise erfreut sich der Vergleich der Evangelien mit der ungefähr gleichzeitigen griechischen Biographie-Literatur einer besonderen Beliebtheit. Die ausführlichste Behandlung hat hier der Amerikaner Clyde Weber Votaw[1]) gegeben. Die sehr breite Darstellung, die durch keine Auseinandersetzung mit der gelehrten Literatur belastet ist und deshalb am besten von mir vorweggenommen wird, hat einen richtigen Ausgangspunkt, bietet eine ganze Anzahl guter Beobachtungen, hält aber schließlich nicht das, was sie verspricht, da vieles zu allgemein, manches auch irreführend ist. Selbstverständlich ist der Satz richtig, daß die Evangelien sich als brief, special and popular writings stark abheben von der uns gemeinhin bekannten gleichzeitigen Hochliteratur. Als writings of the people, by the people and for the people gehören sie weder zur Geschichts- noch zur Philosophie-Literatur. Da sie aber in irgend einem Sinne Biographie bieten, gilt es, sich das Wesen der damaligen Biographien klar zu machen. Nach der Meinung des Verfassers gibt es zwei Biographietypen: die exakt ohne persönlichen Einschlag arbeitende historische Biographie und die praktisch, insbesondere pädagogisch eingestellte volkstümliche Biographie. Der letzteren ist die Verherrlichung des geschilderten Helden eigentümlich. Diese Darstellungsart lag überhaupt dem Altertum (im Gegensatz zur neueren Zeit), und so kommt es, daß in den vor- und nachchristlichen Jahrhunderten die volkstümlichen Biographien besonders häufig waren. Zu ihnen gehören Xenophons Memorabilien, Arrians Epiktet und Philostratus' Apollonius von Tyana. Diese drei Schriften sind die nächsten Parallelen zu den Evangelien usw. Das Unzulängliche dieser ganzen Betrachtungsweise Weber Votaws liegt auf der Hand. Der Unterschied zwischen den beiden Biographietypen ist nicht klar durchdacht. Xenophon, Arrian und Philostratus sind untereinander schärfer abzugrenzen. Zusammengenommen heben sie sich von den Evangelisten stark ab, weil sie im Gegensatz zu diesen bestimmt faßbare Schriftstellerpersönlichkeiten sind. Auf diese Weise erhalten wir trotz richtiger Ansätze keine literargeschichtliche Würdigung der Evangelien; das Ganze läuft vielmehr auf die viel geübte Vergleichung Jesu mit Sokrates, Epiktet und Apollonius hinaus.

Nicht frei von solcher Fragestellung, die auf den Inhalt sieht

[1]) The Gospels and contemporary biographies. In: The American Journal of Theology 19 (1915), S. 45—73 und 217—249.

und zunächst mit der Literaturgeschichte nichts zu tun hat, ist auch C. F. G. Heinrici[1]), der sehr stark die Wichtigkeit unsres Themas betont („durch Vergleichen mit verwandten Größen läßt sich Wert, Gehalt und Eigenart des Überlieferten am sichersten erkennen"), aber dann m. E. die Bahnen des literaturgeschichtlichen Vergleichs verläßt, wenn er meint: „Für solchen Vergleich kommen in erster Linie nicht Fabeleien, wie sie der Alexander-Roman des Kallisthenes oder die apokryphen Schriften des Urchristentums enthalten, in Betracht, sondern die ernst gemeinten Biographien der Männer, die von dem Drange erfüllt waren, der Welt ewige Güter zu erarbeiten oder zu vermitteln." Heinrici findet, daß diese Biographien — er denkt vor allem an die der Philosophen — von Männern handeln, die ihren Anhängern, ja der Menschheit eine sie beseligende Lebenslehre verkündigen wollen, woher sich die Absicht ihres Wirkens mit dem, was die Evangelien erstreben, berühre. In gewissem Sinne handle es sich in beiden Fällen um religiöse Tendenzbücher. So richtig das ist, so wenig kann doch von hier aus Werden und Wesen der Evangelien verdeutlicht werden. Bei Heinrici spitzt sich das ganze Vergleichsverfahren zu der Frage zu, wie sich das εὐαγγέλιον zu den δόξαι τῶν φιλοσόφων, die Jesusbotschaft zu der Philosophenlehre, die Jesusgeschichte zu der Philosophengeschichte inhaltlich verhält. Und so sehr er nun geneigt ist, beides mit einander zusammenzubringen, so wenig vergißt er auch die Unterschiede, die selbstverständlich vorliegen. Auf diese Weise verläuft der Vergleich so ziemlich im Sande. Das kann nicht anders sein, wenn man über dem Inhalt die Form außer Acht läßt. Und die Form der Evangelien ist eine andere als die der damaligen Philosophen-Biographien. Gegen Heinrici muß daher dasselbe gesagt werden wie oben gegen Weber Votaw.

Oder liegt's anders? Heinrici macht bedeutsam auf einen formalen Vergleichspunkt aufmerksam[2]). Er fühlt sich durch die Evangelien deshalb an die Memorabilien Xenophons, an die Philosophenbiographien des Diogenes Laertius u. a. erinnert, weil hier wie dort Sammelgut vorliege. Diese Beobachtung ist richtig und wichtig und ist auch von anderen gemacht worden. Auffällig ist vor allem, daß unverbundene Apophthegmata eingelegt werden und mancherlei Anekdoten einströmen. Die damit gegebene Tatsache, daß viele antike Philosophen-Viten in ihrem Aufbau sehr locker sind, eine Kompilation verschiedener Traditionen darstellen, die oft nichts anderes ist als eine „Zusammenstoppelung von bedeutsamen Worten und Taten der Helden" (so richtig Heinrici), kann nicht geleugnet werden und scheint an die Evangelien zu erinnern. Doch gibt man sich hier einem

[1]) Die Bodenständigkeit der synoptischen Überlieferung. In: Biblische Zeit- und Streitfragen, 8. Serie, 11. Heft, 1913, S. 5ff.

[2]) Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften 1908, S. 36.

Trugschluß hin: was bei einem Diogenes Laertius, der seine große Zahl von Biographien nicht sonderlich sorgfältig ausgearbeitet hat (schnell diktierte, unausgeglichene Zettelarbeit!), vom wissenschaftlichen Standpunkt aus Stümperei ist[1]), das ist in der evangelischen Überlieferung ein natürlicher Prozeß, nichts schlecht Gemachtes, sondern in verschiedener Weise Gewachsenes. An Diogenes Laertius muß dieser andere Maßstab angelegt werden, weil er sich als Schriftsteller gibt, ein langes Vorwort schreibt, seine Gewährsmänner nennt, aber kein in sich geschlossenes Werk fertig bringt. Eine solche literarische Persönlichkeit kann mit keinem Evangelisten, auch nicht mit Lukas verglichen werden. Eine andere Frage, auf die noch zurückzukommen sein wird, ist die, ob nicht in solche Biographien Einzelstücke und kleine Sammlungen hineinverwoben sind, die in ihrer Art den Evangelien, bzw. ihren Vorstufen entsprechen. Trotz ihrer kritischen Erkenntnis haben die alexandrinischen Biographien die volkstümlichen Überlieferungen in ihrer Unausgeglichenheit nicht gesichtet, sondern nur gesammelt[2]). Aber sie wollten bei alle dem gelehrt sein und waren es auch, wenn man ihren Fleiß und Stoffreichtum bedenkt, und sind daher anders zu beurteilen als die Evangelisten.

Ebensowenig kann ein anderes „Manko" der Evangelien aus der antiken Biographie-Literatur erklärt oder auch nur in Zusammenhang mit ihr gebracht werden. Wir wissen, daß in den Evangelien zum Mangel an Chronologie, an äußerem Zusammenhang der Mangel an Psychologie, an innerem Zusammenhang kommt: wir finden in den Evangelien nichts von einer Entwicklung des Helden. Das fehlt nun in der antiken Biographie überhaupt[3]). Diese Tatsache bringt einen neueren Bearbeiter des Lukas-Evangeliums[4]) auf den Gedanken, das dritte Evangelium, das er für eine „Lebensgeschichte im Sinne der zeitgenössischen Geschichtsschreibung[5])" hält, in die antike Geschichts-

[1]) Vgl. die Analyse, die Eduard Schwartz (sub voce Diogenes Laertius) in der Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft von Pauly-Wissowa-Kroll gegeben hat. Mir scheint, daß E. Schwartz in seiner Analyse des Johannes-Evangeliums (Aporien im vierten Evangelium. In: Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1907. 1908) geradezu unter dem Zwang der Methode steht, die er Diogenes Laertius gegenüber richtig angewendet hat. Nicht genug kann er sich wundern über die Widersprüche innerhalb des Johannes-Evangeliums; er kann hier nur urteilen: „ungereimt, ungeheuerlich, unerhört, insipide"; er vermag nicht dieses „Chaos", diese „babylonische Verwirrung" „aufzudröseln".

[2]) Vgl. A. Gercke u. E. Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft, I² 1912, S. 266f.

[3]) „Daran pflegt die antike Biographie fast nie auch nur zu denken" (v. Wilamowitz-Möllendorf in: Die Kultur der Gegenwart, I, 8² 1907, S. 118).

[4]) V. O. Janssen, Der literarische Charakter des Lukas-Evangeliums, Phil. Dissertation von Jena, 1917, S. 7ff.

[5]) Für Eduard Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, I 1921,

schreibung mit ihrer entwicklungslosen Darstellung und legendarischen Ausschmückung einzustellen. Es ist aber gar nicht ersichtlich, warum ein solches Verhalten des Lukas, das er mit Markus und Matthäus teilt, aus dem Wesen der antiken Literatur erklärt werden soll. Zudem steht und fällt eine derartige Betrachtung mit dem falschen Urteil, daß Lukas ein antiker Geschichtsschreiber wie Polybius oder auch Eusebius sei.

Die wirklich literarische Frage ist schärfer ins Auge gefaßt von Johannes Weiß[1]). Im Anschluß an die einschlägigen Werke von Hirzel[2]) und Ivo Bruns[3]) wird zunächst das Wesen der antiken Memoiren-Literatur beschrieben, für die Xenophons Memorabilien, ἀπομνημονεύματα, Erinnerungen (nicht Denkwürdigkeiten = ὑπομνήματα) das Musterbeispiel sind. Typisch für diese Literaturgattung ist die Abwechslung zwischen Bericht und Gespräch. Damit hängt zusammen, daß eine eigentliche Ordnung des Stoffes, ein äußerer und innerer Zusammenhang fehlt. Anekdoten und Episoden, Gesprächsszenen und einzelne Worte haben eine notdürftige geschichtliche Umrahmung. Von Bedeutung ist, daß der Zusammenhang bald mitgeteilt ist, bald nicht. Bald findet sich eine Situationsangabe, indem der Anlaß zu dem Gespräch des Sokrates in einem Vordersatz, bzw. einer Partizipialkonstruktion kurz zusammengefaßt ist. Diese Darstellungsart erinnert vor allem an die des Evangelisten Matthäus, der es liebt, die Situation als Nebensache in einer Partizipialkonstruktion kurz anzudeuten und den betreffenden Jesus-Spruch, bzw. Jesus-Geschichte als Hauptsache in den Vordergrund zu rücken. Markus und noch mehr Lukas haben hier einen anderen Stil[4]). Auf der anderen Seite ist bei Xenophon der Anlaß zu der Unterhaltung manchmal auch nicht mitgeteilt. Auch hierzu finden sich Parallelen in den Evangelien. Das alles ist das Gegenteil einer pragmatischen Biographie. Und in diesem Negativum also stimmen die Evangelien mit den Memoiren überein. Nun ist aber auf der anderen Seite ein entscheidendes Merkmal dieser

---

ist diese zum mindesten schiefe Beurteilung des Lukas garadezu selbstverständlich. Als ganz mißlungen muß ich Meyers (a. a. O., S. 243) Meinung ansehen, daß die Reden bei Matthäus, weil sie sich als bewußte Kompositionen von der ursprünglichen Überlieferung entfernen, „in der Tat den großen Reden gleichartig sind, welche die griechischen und römischen Historiker seit Thukydides den handelnden Persönlichkeiten in den Mund legen". Trotz der mehr oder minder kunstvollen Komposition gehören die Matthäus-Reden in den Bereich der urchristlichen Paränese, bei der die Gemeinde wichtiger ist als die Schriftstellerpersönlichkeit.

[1]) Das älteste Evangelium 1903, S. 5ff., 150. Vgl. auch desselben Verfassers: Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte? 1910, S. 127f.

[2]) Der Dialog, I 1895.

[3]) Das literarische Porträt der Griechen im 5. u. 4. Jahrh. 1896.

[4]) Vgl. die in meinem Buch „Der Rahmen der Geschichte Jesu" zusammengestellten Fälle; Register S. 319: „Partizipialkonstruktion in den Perikopeneinleitungen bei Matthäus."

Literatur das Hervortreten des Verfassers mit seiner Person, der das Bedürfnis hat, seinen Stoff zu beglaubigen, seine Quellen zu schildern, seine Gewährsmänner anzugeben, seinen Plan zu entwickeln. Das fehlt bei Markus völlig und im wesentlichen bei den Evangelisten überhaupt. Allerdings tritt das literarische Ich in den späteren Evangelien immer stärker hervor. Diese nähern sich also der Memoiren-Literatur bis zu einem gewissen Grade. Für die älteren Evangelien aber findet Johannes Weiß mit Recht einen Unterschied. Ebenso urteilen andere, die sich zu dieser Frage geäußert haben. P. Wendland[1]) findet, daß sowohl in Xenophons Memorabilien als in Arrians Epiktet der Wert von der schriftstellerischen Persönlichkeit abhängt. O. Bauernfeind[2]) sieht in den Memorabilien nur eine Abart der biographischen Literatur, über die noch zu sprechen sein wird. M. Dibelius[3]) beruft sich auf P. Wendland. Hans von Soden[4]) meint: „Sind die Evangelienbücher für uns historischen Charakters, so sind sie das ihrer ursprünglichen Absicht nach keineswegs und haben weder mit der antiken Biographie noch mit der antiken Memoiren-Literatur formelle Verwandtschaft." R. Bultmann[5]) weist darauf hin, daß dem Evangelium im Gegensatz zu der Memoiren-Literatur und der hellenistischen Biographie das eigentlich biographische Interesse und die Technik seiner Durchführung fehle[6]). Der neueste Bearbeiter der literarischen Form der Evangelien, der Holländer C. Bouma[7]), schließt sich J. Weiß an und macht mit Recht noch auf folgendes aufmerksam: in den Evangelien stehen nicht ohne weiteres wie in den Memorabilien die Reden gegenüber den Taten im Vordergrund. Ferner: in Xenophons Werk sind die Personen, mit denen Sokrates spricht, meistens mit Namen genannte Persönlichkeiten, in den Evangelien dagegen treten viele ungenannte Menschen aus dem Volke auf; so fällt alles Licht auf Jesus, der hier stärker im Mittelpunkt steht als dort Sokrates.

Es ist schon oben darauf hingewiesen worden, daß der Vergleich der Evangelien mit Xenophons Memorabilien im Grunde nichts anderes ist als der Vergleich Jesu mit Sokrates. Dieser

[1]) Die urchristlichen Literaturformen, 2. u. 3. Aufl. 1912, S. 266.

[2]) Die literarische Form des Evangeliums, Theol. Dissertation von Greifswald, 1915, S. 7.

[3]) Die Formgeschichte des Evangeliums 1919, S. 17.

[4]) Die Entstehung der christlichen Kirche (Aus Natur und Geisteswelt Nr. 690) 1919, S. 72.

[5]) Die Geschichte der synoptischen Tradition 1921, S. 228.

[6]) Bultmann nennt in diesem Zusammenhang auch „eine Anekdotensammlung wie das Leben des Äsop" und scheint hier die Technik der Biographie, die er bei den Evangelien nicht findet, finden zu wollen. Darüber und über die von Bultmann betonte Verbindung der Evangelien mit Mythus und Kult wird noch unten zu reden sein.

[7]) De literarische vorm der Evangeliën, Theol. Dissertation von Amsterdam, 1921, S. 149ff.

Frage gilt es, so wie die Dinge liegen, nachzudenken, da bis auf diesen Tag die literarische Beurteilung der Evangelien von der genannten inhaltlichen Gegenüberstellung beeinflußt ist. „Jesus Christus und Sokrates: die beiden Namen bezeichnen die höchsten Erinnerungen, welche die Menschheit besitzt" — dieses Wort A. v. Harnacks[1]) verdeutlicht am besten, warum man immer wieder geneigt ist, die Überlieferungen von beiden Persönlichkeiten, die selbst nichts Schriftliches hinterlassen, aber durch Lehre und Leben und Tod gewirkt haben, gegen einander und mit einander zu überdenken[2]). Ein Jahrhundert lang hören wir in christlichen Kreisen nichts von Sokrates; nachdem er aber um die Mitte des 2. Jahrhunderts zum ersten Mal genannt ist, verschwindet er nicht mehr und damit auch nicht der Hinweis auf Xenophons Memorabilien zur Verständlichmachung der Evangelien. Und gerade Justin, der als echter christlicher Apologet Jesus und Sokrates einander am nächsten gerückt hat, nennt mehr als ein Dutzend mal die Evangelien ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων[3]), so wie Xenophon seine Sokrates-Schrift ἀπομνημονεύματα genannt hat. Ob Justin dabei Xenophons Werk wirklich im Auge gehabt hat, ergibt sich allerdings aus keiner seiner Aussagen mit zwingender Deutlichkeit. Wenn man jedoch bedenkt, wie Justin im Nachtrag seiner Apologie (II, 10. 11) Christus dem Sokrates gegenüberstellt und unmittelbar darnach ein ausführliches Zitat aus Xenophons Memorabilien mitteilt, so ist es kaum zu bezweifeln, daß er eben an diesen Urtypus der Gattung der ἀπομνημονεύματα hat erinnern wollen. Wie stark diese Einstellung Justins nicht nur auf andere altchristliche Schriftsteller, sondern auch auf moderne Evangelienforscher gewirkt hat, verdeutlicht uns am schärfsten Th. Zahn, der die altchristlichen Gedanken in bezug auf diese Vergleichung beschreibt und sich ihnen mit großem Nachdruck anschließt. Gerade in diesem Zusammenhang werden Zahn und diejenigen, die ihm folgen, in einer Auffassung der Evangelien bestärkt, die schon verschiedene Male von mir oben abgelehnt worden ist. Bei Justin ist die apologetische Absicht ausschlaggebend, das Christentum in die Bildungssphäre zu erheben; von hier aus will er die Evangelien durch die Bezeichnung „Memoiren" in die Hochliteratur einreihen. Ohne daß sich Zahn über diese Frage weiter ausläßt, macht er offenbar diese Einreihung mit, wenn er meint: „Der Name war trefflich gewählt und sehr geeignet, dem literarisch gebildeten Heiden eine richtige

---

[1]) Sokrates und die alte Kirche, Berliner Rektoratsrede 1900; wieder abgedruckt in „Reden u. Aufsätze" 1903, 2. Aufl. 1906.

[2]) Vgl. außer der Harnack'schen Rede vor allem F. Chr. Baur, Sokrates und Christus (Abhandl. hrsg. von Eduard Zeller 1876).

[3]) Eine genaue Besprechung dieser Stellen gibt Th. Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons, I 1889, S. 466ff. Die Stellen selbst sind bei E. Preuschen, Antilegomena, 2. Aufl. 1905, S. 33ff. abgedruckt.

Vorstellung vom Wesen der Evangelien zu geben[1])." Wichtiger aber ist für Zahn noch ein anderes: er findet in dem Ausdruck ἀπομνημονεύματα am besten die Sicherheit der Evangelien gewahrt, die dann ebensogut wie Xenophons „Erinnerungen" wirkliche Erinnerungen der Apostel gewesen sein müssen. „Der Vergleich war eben so treffend, als verständlich. Evangelien, als deren Verfasser Jünger Jesu galten, konnten ja nichts anderes sein, als aus der Erinnerung dieser Verfasser geflossene Aufzeichnungen dessen, was sie mit Jesus erlebt und von ihm gehört hatten. Fand sich in den Evangelien das Eine oder Andere, was nicht gerade der betreffende Evangelist, sondern andere Jünger erlebt hatten, und befanden sich unter den Berichterstattern auch solche, welche überhaupt nicht mehr aus eigener Erinnerung schöpfen, sondern als Apostelschüler nur das wiedergeben konnten, was in der Erinnerung ihrer Lehrer, der Urzeugen fortgelebt hatte, so war dennoch der Name ‚Erinnerungen der Apostel' vollkommen berechtigt. Selbst das klassische Vorbild enthielt ja Stücke, welche Xenophon nicht eigener, sondern fremder Erinnerung verdankte[2])." Daß die evangelischen Traditionen in der urchristlichen Gemeinde schon geformt waren, als die Evangelisten sie zusammenstellten, daß wir also Tradition und Komposition auseinanderhalten müssen, liegt hier außerhalb des Gesichtskreises von Zahn. Für ihn sind die Evangelisten nicht Sammler, sondern in der Hauptsache unmittelbare Zeugen. Daß sie deshalb Vertreter der antiken Hochliteratur sein sollen, wird nicht gesagt; wichtig ist für Zahn aber dies, daß sie ebenso sichere Gewährsmänner in bezug auf Jesus sind wie Xenophon in bezug auf Sokrates.

Zahn legt begreiflicherweise großen Wert darauf, daß Justin zwar als erster auf Xenophons Memorabilien hinweist und daher die Evangelien ἀπομνημονεύματα nennt, daß er aber in seiner Beurteilung der Apostel als (ἀπο)μνημονεύοντες Vorgänger hat. Justin „vertauscht wohl einen kirchlichen Kunstausdruck mit einer dem nichtchristlichen Leser verständlicheren Bezeichnung, entfernt sich damit aber keineswegs von der kirchlichen Betrachtung der Evangelien; er schloß sich vielmehr an eine in der Kirche ziemlich verbreitete Ausdrucksweise an[3])". In diesem Zusammenhang gewinnt die berühmte Angabe des Papias, bzw. seines Gewährsmannes, über die Arbeitsweise des Markus eine erhöhte Bedeutung: Μάρκος . . . ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν . . . οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν (Euseb., h. e., III, 39). Hier hat das Verbum (ἀπο)μνημονεύειν deutlich den Sinn der schriftlichen Aufzeichnung aus der Erinnerung. Th. Zahn ist nicht der einzige, der auf die Sicherheit solcher individuellen Erinnerung großes Gewicht legt. Neuerdings urteilt ebenso Eduard Meyer in seinem

[1]) Th. Zahn I, S. 471. [2]) Ebenda S. 473 f.
[3]) Ebenda S. 474 f.

schon genannten Buch. Seine unzulängliche Betrachtungsweise der Evangelien ist mit ein Ausfluß der Papiasgefolgschaft, bzw. kommt in dieser zum Ausdruck[1]). Warum hat aber Papias Unrecht? Allgemein muß gegen ihn dasselbe wie gegen Justin gesagt werden: genau wie dieser reiht er die Evangelien in die eigentliche Literatur ein. Markus wird als der erste Verkünder und Literat der Jesus-Geschichte hingestellt, während die literarische Eigenart des Markus-Evangeliums eine so individuelle Entstehung ausschließt. Nun kann auch Meyer nicht leugnen, daß gerade das Markus-Evangelium weithin der persönlichen Färbung entbehrt. Eine Analyse der Psyche des Petrus, der aus Demut nur gewisse Vorgänge erzählt habe, soll dieses Rätsel lösen. In Wirklichkeit hatten die hin und her verbreiteten und anonymen Traditionen von Haus aus keinen Sinn für persönliche Einzelheiten. In der Gefolgschaft des Papias tritt der nicht in der Sache gegebene Zwang auf, persönliche Erinnerungen in einer von solchen Momenten freien Tradition anzunehmen. Und vor allem ist noch dies verhängnisvoll: da die Chronologie und Psychologie im Ganzen des Markus-Evangeliums fehlt, wird sie hineinkonstruiert. Dies alles muß der tun, der Papias folgen will.

Bedeutsam ist, daß Papias und Justin sich in der Zuversicht, mit der sie das ἀπομνημονεύειν der Apostel betonen, von einander abheben. Während Justin in den Evangelien die bestimmt greifbare Literaturgattung der Memorabilien findet, macht Papias nur Ansätze in dieser Richtung. Aus seiner etwas gewundenen Beschreibung der Entstehung des Markus-Evangeliums scheint sich zu ergeben, daß sein Ideal-Evangelium eine Schrift sein würde, die ein Augenzeuge aus der Erinnerung niedergeschrieben hätte. Das ist aber nicht der Fall. Der Verfasser des Markus-Evangeliums war nur indirekt ein Zeuge der Geschichte Jesu. Daher kann von Memorabilien im eigentlichen Sinn nicht geredet werden. Richtig erkannt ist von Papias, daß im Markus-Evangelium eine chronologische Ordnung von Anfang an fehlt; begründet ist dieses „Manko" damit, daß Petrus je nach seinem praktischen Lehrzweck bald das eine, bald das andere geboten habe. Bei Justin sind diese positiven Erkenntnisse verschüttet. Er ist nicht nur in der Lage, draußenstehenden Nichtchristen, die sich an der Literatur orientieren wollen, das eigenartige Evangelium verständlich machen zu müssen, er muß das auch sich selbst gegenüber, weil ihm die Evangelien, die sogenannten Evangelien (ἃ καλεῖται εὐαγγέλια; τὸ λεγόμενον

---

[1]) Vgl. neben anderen meine Kritik des Meyer'schen Buches in der „Christl. Welt" 1921, Sp. 114ff. Auf das, was uns hier besonders angeht, macht noch schärfer aufmerksam M. Dibelius in der „Deutschen Literaturzeitung" 1921, S. 225ff., der gerade in der Wertung der Papiasnotiz durch Meyer einen Rückfall in überlebte Methoden findet.

εὐαγγέλιον) in gewissem Sinne fremd sind. Aber dadurch, daß er s
aus dem Bereich der urchristlichen Gemeinde mit ihren verschiedene
formbildenden Interessen genommen hat, hat er sich selbst und dene
die ihm folgen, den Weg des rechten literarischen Verständnisses ve
baut. Papias hatte noch etwas gewußt von praktischen Lehrzwecke
die auf die Anordnung der Jesus-Geschichten gewirkt haben. Immerh
beginnt bei ihm schon der Prozeß der Evangelien-Literarisierung. Ur
er und noch mehr Justin haben sich durch die Betonung des ἀπομνη
μονεύειν bestimmter Einzelpersönlichkeiten „völlig in der sozialen Sphä
vergriffen: so stellen sich Menschen der zweiten oder dritten Generatio
die Sache vor, die selbst schon mehr Fühlung mit dem literarische
Betrieb der Welt haben und, trotz der Hoffnung auf das Weltend
es wagen, wieder für eine ‚Nachwelt' zu arbeiten[1]"!

So muß geurteilt werden, wenn die Evangelien mit den Mem
rabilien Xenophons, dem Urbild dieser Gattung und ihrem allein vol
ständig erhaltenen Beispiel, zusammengebracht werden. Da steht Klei
literatur gegen Hochliteratur. Anders liegt's, wenn man b
gewissen Vertretern der ἀπομνημονεύματα im Zweifel sein muß, ob s
wirklich zur letzteren gehören. R. Reitzenstein[2]) erwähnt bei d
Erörterung der auf Apollonius von Tyana bezüglichen Literatur d
ἀπομνημονεύματα des Moiragenes, „ein den πράξεις entsprechend
Werk", und gibt folgende Begriffsbestimmung: „Der Titel ist in d
philosophischen wie in der Zauberliteratur gebräuchlich, vgl. Dieteri
Abraxas 202 (in einer Aufzählung von magischen Gottesnamen)
δὲ τοῖς Εὐήνου ἀπομνημονεύμασιν ὅ λέγει [λέγεις Pap.] παρὰ τοῖς A
γυπτίοις Σύροις φωνεῖσθαι· χθεθωνί. Wir werden Reden oder Wunde
geschichten oder — wenn wir die Pythagoras-Aretalogie vergleichen -
am liebsten beides erwarten. Für Justin sind ja auch die Evangelie
ἀπομνημονεύματα[3])." An einer späteren Stelle[4]) sagt dann Reitzen
stein: „Hätten wir des Moiragenes Werk, wir würden wahrscheinli
zu beständigen Vergleichen mit den Evangelien, besonders dem vierten
gedrängt." Diesem Urteil ist zuzustimmen, nicht aber der Nennun
des Justin gerade in diesem Zusammenhang. Denn dieser denkt, w
schon früher dargelegt ist, nicht an jene religiöse Kleinliteratur, sonder
an das große Literaturwerk eines Xenophon[4]).

Nach unsern bisherigen Erörterungen werden wir die Evangelien
wenn sie nicht zur Hochliteratur gehören, auch nicht mit der biograph
schen Literatur im weiteren Sinne zusammenbringen dürfen. Es ist j

---

[1]) So M. Dibelius über die Papiasnotiz; in: „Deutsche Literaturzeitung
1921, Sp. 232.

[2]) Hellenistische Wundererzählungen 1906, S. 40.

[3]) A. a. O., S. 53.

[4]) Das ist von Th. Zahn I, S. 473 richtig herausgearbeitet.

auch bereits auf die Unzulänglichkeit in dieser Richtung gehender Versuche hingewiesen worden. Hier setzt aber nun eine Erörterung von Johannes Weiß[1]) ein, die auf einen wichtigen Vergleichspunkt zwischen den Evangelien und einem Zweig der antiken Biographieliteratur aufmerksam macht und deshalb besprochen werden muß. J. Weiß verkennt nicht, daß das Markus-Evangelium in großen und entscheidenden Punkten von der biographischen Literatur überhaupt abrückt. Jede Biographie hat Interesse für die Herkunft und Abstammung und Erziehung ihres Helden; es ist ihr wichtig, dessen äußere Erscheinung zu beschreiben und sein Charakterbild zu geben. Das alles fehlt im Markus-Evangelium. Erst die späteren Evangelien haben da Änderungen mit der Hinwendung zur Biographie zu verzeichnen. J. Weiß scheint mir allerdings diese Ansätze zu hoch einzuschätzen. Wenn das Matthäus- und das Lukas-Evangelium eine Geburtsgeschichte haben, so stehen sie um dieser willen der Biographie kaum näher als das Markus-Evangelium. Denn es fehlt das Bewußtsein der biographischen Methode, wie es sich in wirklichen Biographien findet. Nun findet aber J. Weiß in der Art, wie gerade im Markus-Evangelium Jesus charakterisiert wird, ein Analogon zur peripatetischen Biographie. Im Anschluß an F. Leo[2]) unterscheidet er diese letztere, die in Plutarch ihren Klassiker hat, von der alexandrinischen Grammatikervita, die von Sueton übernommen und von literarischen Größen auf politische, auf die Caesaren, angewandt worden ist. Während diese eine Beschreibung der Persönlichkeit nach einem festen Schema bietet, besteht das Charakteristikum der peripatetischen Biographie in der Methode, das ἦθος des Helden durch seine πράξεις zu veranschaulichen. Bei Markus ist von einer Beschreibung oder Schilderung so gut wie nichts vorhanden; mitgeteilt werden πράξεις. J. Weiß meint hierzu: „Dem Leser wird überlassen, aus ihnen Schlüsse zu ziehen. Gehört so unser Werk ohne Zweifel der peripatetischen Entwicklungslinie an (daher auch die gewisse Verwandtschaft mit Xenophons Memorabilien ...[3])“ Er spricht dann weiter von Jesu Größe, wie sie im Markus-Evangelium zum Ausdruck komme, und urteilt so: „Der Evangelist hat nun einige kleine Mittel angewandt, durch welche das alles noch deutlicher hervortritt. Vor allem die in der antiken Literatur so häufig angewandte indirekte Charakteristik[4]).“ Und in bezug auf die Schilderung der ersten Wirksamkeit Jesu in Kapernaum heißt es: „Bei diesem ersten Auftreten des Sohnes Gottes finden wir das erste Beispiel einer indirekten Charakteristik, wie Markus sie liebt und wie sie in der antiken Schriftstellerei als besonderes Kunstmittel

[1]) Das älteste Evangelium 1903, S. 11ff.
[2]) Die griechisch-römische Biographie 1901.
[3]) J. Weiß, a. a. O., S. 12. [4]) S. 16.

geübt wurde[1])." Es kann kein Zweifel bestehen, daß hier J. Weiß eine wichtige Eigenart des Markus-Evangeliums und der Evangelien überhaupt fein beobachtet, aber falsch gewertet hat. Die Frage, ob Markus in der Linie der peripatetischen Biographie steht, darf nicht gestellt werden; sie ist für die Erkenntnis der Evangelien schlechterdings unfruchtbar. Jedes Legendenbuch, jedes Volksbuch, manch anderes Erzeugnis der Kleinliteratur, das nicht den Helden beschreibt, sondern nur seine Worte und Taten hervorhebt, könnte und müßte dann mit der peripatetischen Methode in Verbindung gebracht werden. Was bei den Peripatetikern sich als bewußtes Kunstmittel gibt, ist in den Evangelien, Legendenbüchern und Volksbüchern ein unbewußter Vorgang, etwas von selbst Gewachsenes[2]).

---

[1]) S. 150.

[2]) Auf einem anderen Blatt steht, daß allerdings manche altchristlichen Heiligenleben, die von philosophisch gebildeten Literaten geschrieben sind, mit den Mitteln der peripatetischen Methode arbeiten. Vgl. H. Mertel, Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden, Phil. Dissertation von München, 1909. Nach dieser Darstellung ist die Antonius-Vita des Athanasius nach dem Plane der plutarchisch-peripatetischen Biographie aufgebaut und bietet die typische Form des plutarchischen Bios, dessen Geschlossenheit Athanasius allerdings wegen seiner erbaulichen Tendenz nicht erreicht habe. Richtig ist erkannt, daß die verschiedenen Bioi, die dem Athanasius-Werk folgen, der Kunstprosa angehören. Eine Ausnahme bildet die populäre Johannes-Legende des Leontius im 7. Jahrhundert, die im Gegensatz zur hagiographischen Kunstprosa stark novellistisch-anekdotenhaft ist, „nicht ein Leben, sondern Züge aus dem Leben des Heiligen darstellt, gerade dadurch aber die Aufgabe erfüllt, die die Volksschriftstellerei erkennen muß, einfach und klar zu erzählen" (Mertel, S. 90). Nachdem Mertels Beurteilung der Antonius-Vita mannigfache Zustimmung gefunden hatte, hat K. Holl in einem Aufsatz über „Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens" (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum ... 1912, S. 406 ff.) wichtige Einwände erhoben; er findet in der Antonius-Vita eine geschlossene innere Form und meint: „Man muß im Altertum weit laufen, bis man eine Schrift findet, die sich an Strenge des Stils und an künstlerischer Geschlossenheit mit der Vita Antonii vergleichen ließe." Gegen diese Beurteilung hat u. a. R. Reitzenstein in seiner Abhandlung „Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums" (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1914) Einspruch erhoben. Er findet nicht in demselben Maße wie Holl in der Vita Antonii eine innere Entwicklung, sondern etwas mehr Äußerliches, einen Fortschritt in geographischer Hinsicht: „Kein Fortschritt der Handlung. Diese stagniert und muß stagnieren. Mit einem gewissen äußeren Geschick ist daher die Fülle der Wundergeschichten und Visionen eingelegt (bis Kap. 66). Es sind die üblichen Mönchserzählungen, wie wir sie aus der Historia Lausiaca und Rufins Historia monachorum oder dem Hilarion-Leben des Hieronymus zur Genüge kennen" (S. 20). So bringt Reitzenstein das Athanasius-Werk mehr mit der religiösen Kleinliteratur zusammen, um allerdings doch daran festzuhalten, daß Athanasius die Kunstform des antiken Bios kennt. M. E. hat Reitzenstein im wesentlichen richtig gesehen. Sein Gegensatz zu Holl hat symptomatische Bedeutung für den Evangelienforscher, der auf seinem Gebiet dieselben strittigen Fragen (Kunstliteratur, Kleinliteratur; Komposition, Tradition; Durchführung eines literarischen Planes durch eine Schriftstellerpersönlichkeit) in Angriff zu nehmen hat.

Bedeutsam ist, daß Johannes Weiß vor einer wirklichen Hineinbeziehung der Evangelien in die Entwicklung der peripatetischen Biographie immer wieder zurückschreckt. Wichtig ist ihm vor allem eine Einzelheit, in der sich die Evangelien stark von den antiken Biographien abheben: „Die körperliche Erscheinung war etwas für die Erlösung so völlig Unwichtiges, daß darüber nichts überliefert worden ist. Das ist zugleich ein Zeichen davon, daß die Überlieferung nicht unter Griechen entstanden sein kann, die in diesem Punkt sicher nicht so gleichgiltig gewesen wären[1])." Dieser Satz enthält in seinen beiden Teilen höchstens Halbwahrheiten. Daß über Jesu äußere Erscheinung nichts gesagt ist, hängt in erster Linie mit der Eigenart einer im ganzen esoterischen Überlieferung zusammen. Und wenn hier Judentum und Griechentum gegen einander gestellt werden, so ist eins dabei vergessen, daß es nicht angängig ist, jüdische Kleinliteratur gegen griechische Hochliteratur auszuspielen. Was J. Weiß nur im jüdischen Bereich findet, gibt es auch im griechischen, soweit es sich um Volksbücher u. ä. handelt.

2. Sollte es aber abgesehen von dieser Sonderfrage wirklich nicht nahe liegen, Analogien zu den Evangelien im Jüdischen zu suchen und davon auszugehen, daß diese trotz ihres griechischen Gewandes jüdische Erzeugnisse sind? Tatsächlich bieten sich vom Judentum her beachtliche Vergleichsstücke an. H. Greßmann[2]) erinnert an die aramäischen Volksbücher der vorchristlichen Zeit, die sämtlich verloren gegangen sind bis auf die Reste des Achikar-Romans in den Papyris von Elephantine. „Immerhin genügt schon dies eine Beispiel als Beweis dafür, daß ähnliche Volksbücher wie die aramäischen Evangelienbücher schon in vorchristlicher Zeit umliefen, hat doch der Achikar-Roman denselben literarischen Charakter: die eigentümliche Verbindung der Spruchweisheit (Sprüche, Fabeln, Parabeln) mit einer Erzählung; dabei ist es unwesentlich, ob diese reiner Abenteuerroman (Achikar) oder mit Wundergeschichten durchsetzte halbhistorische Biographie (Evangelium) ist." Die hier gegebene literarhistorische Beurteilung, die uns weiter unten noch beschäftigen wird, arbeitet mit klaren, richtigen Begriffen: ein Volksbuch, das Worte und Taten zusammenstellt. Über Greßmanns Andeutungen hinaus muß zudem noch auf folgendes aufmerksam gemacht werden: die Überlieferung des Achikar-Märchens ist ungemein verwickelt. Weithin bekannt dadurch, daß es in einige Rezensionen von 1001 Nacht[3]) Aufnahme gefunden hat, liegt es nicht nur in einem

[1]) Das älteste Evangelium 1903, S. 15.

[2]) Vom reichen Mann und armen Lazarus. In: Abhandl. der Berliner Akademie der Wissenschaften 1918, phil.-hist. Kl. Nr. 7, S. 3f.

[3]) Bei Reclam, 1001 Nacht, XXII Nachtr., 5. Teil, S. 1ff. Eine deutsche Übersetzung auch bei M. Lidzbarski, Die neu-aramäischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin 1896, S. 1ff.

arabischen, sondern auch in einem syrischen, armenischen und slavischen Text vor. Die beste Bestätigung für das hohe Alter dieser Geschichte ist ihre Zugehörigkeit zu den aramäischen Elephantine-Papyri [1]). Der Titel dieser Fassung: „Sprüche eines weisen und unterrichteten Schreibers mit Namen Achikar, die er seinen Sohn lehrte", zeigt, daß das Hauptgewicht auf die Sprüche gelegt wird und die Erzählung nur als Einrahmung dazu erscheint [2]). Vielleicht darf aber aus diesem Titel auch geschlossen werden, daß der alte Aramäer die Achikar-Geschichte, die als das älteste uns erhaltene Märchen auf semitischem Boden offenbar noch weiter rückwärts zu verfolgen ist, nur auszugsweise mitgeteilt hat. Im Laufe der Überlieferung ist der Erzählungsbestand immer wieder geändert worden. Für den Evangelienforscher ist besonders wichtig, daß die Spruchreihen in den verschiedenen Rezensionen verschieden lang sind; und sie sind jedenfalls der eigentliche Kern und Träger des ganzen Werkes. Sehr instruktiv ist die Vergleichung der Spruchreihen in den oben genannten vier Hauptrezensionen [3]). Zur Verschiedenheit der Länge (dabei ist die Annahme von Kürzungen solcher Spruchreihen von vornherein genau so wahrscheinlich wie die von Erweiterungen; vgl. gerade hierzu den Bestand der Evangelien-Logien) kommt die Verschiedenheit der Anordnung derselben Sprüche, soweit sie in zwei oder mehr Rezensionen vorliegen (auch hierfür liegt das Analogon in bezug auf die verschiedenen Evangelien auf der Hand). Aufs Ganze gesehen ist die Verwickeltheit der Achikar-Überlieferung [4]) einerseits größer

[1]) Veröffentlicht von E. Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine 1911, A. Ungnad, Aramäische Papyrus aus Elephantine 1911.

[2]) Anders urteilt Fr. Stummer, Der kritische Wert der altaramäischen Aḥikar-Texte aus Elephantine 1914, S. 42; 50ff. Seine These, daß die Spruchsammlung von Späteren eingereiht worden sei, begründet er nicht ungeschickt damit, daß sie in jüngeren Fassungen nicht überall an derselben Stelle eingefügt sei, ferner damit, daß die Sprüche mit Fabeln vermengt seien, und vor allem damit, daß die Lehren der Spruchsammlung zur Situation der Erzählung in keiner Beziehung ständen. Die Schlußfolgerung ist, daß „der ursprüngliche Aḥikar-Roman weder Sprüche noch Fabeln enthielt, sondern daß beide vermengt oder getrennt ein Sonderdasein neben ihm führten". Ich glaube, daß ein bestimmtes Urteil hier nicht zu gewinnen ist. In bezug auf die Spruchsammlung(en) in den Evangelien liegt's ebenso. Was läßt sich mit Sicherheit über das Sonderdasein der Jesuslogien-Sammlung in einer früheren (Logienquelle bei Matthäus u. Lukas: Quelle oder Schrift?) oder späteren Zeit (Oxyrhynchus-Papyri) sagen?

[3]) In eingehender Weise, z. T. in Tabellenform, hat eine solche Vergleichung W. Bousset in seinen Beiträgen zur Achikar-Legende gegeben: Zeitschrift. f. die neutest. Wissenschaft XVI (1905), S. 180ff.

[4]) Eine übersichtliche, die verhältnismäßig reichhaltige Achikar-Forschung zusammenfassende Darstellung gibt B. Meißner, Das Märchen vom weisen Achiqar, 1917 (Der Alte Orient, 16. Jahrg., Heft 2). W. Boussets soeben genannte Untersuchung ist dort nicht herangezogen. In demselben Jahr wie Meißners Arbeit erschien Emil Grünberg, Die weisen Sprüche des Achikar nach der syrischen Hs.

als bei den Evangelien, andererseits aber auch kleiner. Das erstere hängt mit dem über viele Jahrhunderte sich erstreckenden Überlieferungsgang der Achikar-Geschichte zusammen, der die verhältnismäßig schnell sich vollziehende Entwicklung weniger Evangelien zu einem Kanon gegenübersteht. Das zweite kommt daher, daß die Achikar-Geschichte in sich selbst viel einfacher, viel weniger vielseitig als die Evangelien ist. Und von hier aus erscheint schließlich der von Greßmann empfohlene Vergleich der Evangelien-Volksbücher mit dem Achikar-Volksbuch etwas schwierig. Gewiß, die Beobachtung ist richtig, daß in beiden Fällen eine Mischung von Sprüchen und Erzählung vorliegt. Aber im Achikarbuch liegt's so, daß in den jüngeren Fassungen nur an zwei Stellen — am Anfang und am Ende — eine lange Spruchreihe, zuerst als Ermahnungs-, dann als Strafrede steht. Ob diese Einteilung auch in der altaramäischen Fassung gewesen ist, erscheint fraglich[1]); wahrscheinlich standen alle Sprüche ergänzt durch mancherlei Fabeln an einem Orte vereint. Im übrigen läuft die Gesamterzählung folgerichtig und glatt ab. Dieser Einfachheit der Gesamtanlage entspricht die Eindeutigkeit des Grundmotivs, das am Schlusse mitgeteilt ist: der, der seinem Nächsten eine Grube gräbt, fällt selbst in sie hinein. Es liegt auf der Hand, daß Anlage und Sinn der Evangelien nicht so einfach sind, nicht so schnell umschrieben werden können. Daher hat der Vergleich der Evangelien mit der Achikar-Geschichte nur etwas halb Richtiges, jedenfalls eine nicht zu übersehende Grenze. Die Evangelien sind eine Sammlung von Worten und Taten. Der Schwerpunkt des Achikar-Romans liegt in den Sprüchen und gehört trotz seiner Rahmenerzählung in den Bereich der Weisheitsliteratur[2]).

Um die „Evangelien-Volksbücher" zu verstehen, ist es gerade wichtig, auf Parallelen zu achten, die eine Überlieferung unliterarischer Art in folgender Weise verdeutlichen: Kurze Geschichten und leicht ein-

---

Cod. Sachau Nr. 336, Phil. Dissertation von Gießen, ergänzt von P. Kahle. — Eine strittige Einzelfrage, die die Verwickeltheit der Achikar-Überlieferung noch besonders beleuchtet, ist ihr Verhältnis zur Äsop-Geschichte. Vgl. zuletzt August Hausrath in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., 1918.

[1]) Auf Grund der oben genannten Sachau'schen Ausgabe ist eine auch nur einigermaßen sichere Beantwortung dieser Frage nicht möglich.

[2]) Vgl. Eduard Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine 1912, S. 116: „Der geschichtliche Teil gibt nur die Einkleidung, den Anlaß, bei dem Achiqar seine Weisheit vorbringt. Es ist eine Rahmenerzählung, wie in so vielen orientalischen Märchensammlungen, die ja gleichfalls vor allem Belehrung geben wollen, oder wie zu den äsopischen Fabeln ursprünglich das ‚Leben Äsops' gehört, das die Anlässe gibt, bei denen er die einzelnen Fabeln erzählt hat." Anmerkungsweise heißt es noch: „Auch die ägyptische Geschichte von den Sprüchen des Bauern gehört hierher, und ebenso das Leben Homers mit den eingelegten Gedichten und den Sprüchen und Vexier-Versen im Wettstreit mit Hesiod."

zuprägende Sprüche, die zu praktischem Zweck weitergegeben werden, entsprechen den Evangelienstücken als Einzelheiten; Sammlungen, Rahmungen und Deutungen solcher Geschichten und Sprüche entsprechen den Evangelien als Gesamtheiten. Uns hier beschäftigt das Zweite. Das Erste aber, aus dem das Zweite sein bestimmtes Aussehen gewinnt, will auch berücksichtigt sein. M. Dibelius[1]) erinnert hier an antike und moderne orientalische Parallelen. Die ältesten Einzelerzählungen der evangelischen Überlieferung verraten kein literarisches Wollen, keine künstlerische Absicht, kein eigentlich persönliches Empfinden, keine Erklärung des Äußeren und keine Motivierung des Inneren. „Wer sich davon überzeugen will, daß diese Art der mündlichen Überlieferung auch heute noch im Orient gedeiht, der lese die Geschichten, die Hans Schmidt und Dschirius Jusif im Winter 1910/11 bei den Bauern von Bir-Zet im Gebirge Ephraim gesammelt haben[2]) ... wohl das beste Beispiel volkstümlicher Überlieferung aus neuester Zeit." Mit Recht zieht aber dann Dibelius sofort diesem Vergleich eine Grenze: gewiß sind beide, Evangelien-Erzählungen und die genannten palästinensischen Erzählungen, volkstümlich. Aber jene sind getragen von einem ausgeprägten Willen zur Propaganda, sie wollen werben, diese aber wollen im ganzen nur unterhalten. Die evangelischen Stücke haben eine erbauliche Stilisierung und stehen unter einer strengeren Zucht als die palästinensischen sich oft in spielerischer Freiheit gebenden Volkserzählungen. Dibelius erwägt, ob für diese Eigenart der Evangelien-Berichte die rabbinische Überlieferung als Analogie verwendet werden kann. Sofort springt ihm aber hier folgender Unterschied ins Auge: das Schaffen, Sammeln oder doch wenigstens das Sichten dieser Rabbinica ruht in der Hand eines Standes von Gelehrten, während die christliche Überlieferung, auf's Ganze gesehen, ungelehrten Leuten anvertraut war. Vor allem hat die gesetzliche Tradition bei den Rabbinen bestimmend gewirkt, während die ältesten christlichen Erzählungen, die Paradigmen, von der Bestimmung für die Predigt getragen sind. Anders steht es bei der urchristlichen Paränese (Logien-Überlieferung), hier hat sich das Christliche schon geradliniger aus dem Judentum entwickelt. So kommen als formale Parallelen für die Evangelien-Stücke die Rabbinen-Anekdoten der talmudischen Überlieferung nur unter gewissen einschränkenden Bedingungen in Betracht. A. Schlatter[3]) macht, wenn er die Überlieferung von Jochanan Ben Zakkai zum Vergleiche heranzieht, auch eine Ein-

---

[1]) Die Formgeschichte des Evangeliums 1919, S. 95ff.; vgl. auch S. 17f.

[2]) Dibelius nennt hier in der Anmerkung Hans Schmidt u. P. Kahle, Volkserzählungen aus Palästina (Forschungen z. Rel. u. Lit. des Alten u. Neuen Test., Heft 17).

[3]) Jochanan Ben Zakkai, Der Zeitgenosse der Apostel 1899, S. 8.

schränkung, bei der die Verschiedenheit des Inhaltes richtig, dagegen die der Form nicht recht anerkannt ist: „Was des Spätern von ihm vorlag, war nichts Geschriebenes, da keine längere juristische Deduktion oder exegetische Ausführung seinen Namen trägt. Erhalten sind einzelne ‚Werke', מעשים, und Sentenzen. Das von ihm Überlieferte ist seiner Form nach somit den Evangelien am nächsten verwandt. Es gibt zu diesen stilistisch keine genaueren Parallelen, als die Erinnerungen an die Werke und Worte der Lehrer des ersten Jahrhunderts, wie sie in der kasuistischen Literatur erhalten sind. Innerlich freilich sind beide Überlieferungen weit voneinander getrennt."

Rabbinen-Anekdoten, moderne palästinensische Volkserzählungen, aramäische Volksbücher (Achikar-Roman) sind zuletzt genannt worden. Vielleicht empfiehlt sich's, noch weiter rückwärts zu gehen und uns geläufigere alttestamentliche Erzählungen, bzw. Erzählungsbücher, wie sie im biblischen Kanon stehen, ins Auge zu fassen. Hier hat ein wohl wenig bekannter, aber sehr beachtenswerter Aufsatz von Th. Zahn über den „Geschichtschreiber und seinen Stoff im Neuen Testament" [1]) eingesetzt. Zahn legt da großes Gewicht auf Betrachtungen vergleichender Natur, da er davon überzeugt ist, daß die Grundformen geschichtlicher Darstellung von den neutestamentlichen Geschichtschreibern nicht erst geschaffen zu werden brauchten. Nun aber waren „die ersten christlichen Geschichtschreiber zwischen Israel und die Griechen gestellt ... Griechische und hebräische Geschichtschreibung hat demnach die vergleichende Betrachtung zu berücksichtigen". Für die Kennzeichnung der alttestamentlichen Geschichtsbücher ist die merkwürdige Tatsache von Bedeutung, daß von keinem der auf uns gekommenen Bücher der Name des Verfassers überliefert ist. Dementsprechend ist die Darstellungsweise: die Person des Verfassers bleibt im Hintergrund. Erst in den jungen Büchern Esra und Nehemia findet sich ein „Ich", das den Erzähler und zugleich die handelnde Hauptperson bezeichnet; dabei ist das Ganze durchsetzt von Stücken, in denen von denselben Männern in der dritten Person erzählt wird. In den älteren Geschichtsbüchern dagegen und noch in der jungen Chronik und in dem nachkanonischen 1. Makkabäerbuch fehlt jeder Hinweis auf die Person des Verfassers, jede Vorrede, jede persönliche Zwischenbemerkung. Wenn trotzdem die persönliche Färbung vorhanden ist, so kommt das daher, daß hier nicht ein beliebiger Verfasser vergangene Ereignisse mitteilt, sondern ein Prophet predigt und urteilt. Und überall wird der Glaube an die Überlieferungen der Vorzeit vorausgesetzt und nicht das Bedürfnis empfunden, die Glaubwürdigkeit der Erzählung zu verbürgen. Zahn fährt nach dieser Darstellung fort: „Wie anders in alledem die

[1]) In: Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben IX (1888), S. 581 ff.

Griechen!" „Das Mißtrauen gegen die Überlieferung begleitet die griechische Geschichtschreibung von Anfang an. Als ein unersetzlicher Vorzug gilt es, daß der Historiker darstellt, was er selbst, wenn nicht als Augenzeuge, so doch als Zeitgenosse miterlebt und von Zeugen, deren Glaubwürdigkeit er kontrollieren konnte, erfahren hat." In dieser Weise ist ἡ ἱστορία die auf eigener Erforschung und, wo es sein kann, Sinnenwahrnehmung beruhende Kunde und deren Darstellung; ὁ ἵστωρ ist unter Umständen der Augenzeuge. Thukydides und Polybius sind in solchem Zusammenhang zu verstehen. Bei beiden treten die Persönlichkeit des Geschichtschreibers und sein Verhältnis zu den Ereignissen stark in den Vordergrund. Mit seinem vollen Namen, dem bald ein dadurch verdeutlichtes „Ich" folgt, beginnt auch schon Herodot sein Werk. Und bei solchen Historikern begegnet uns immer wieder das „Ich" oder das „Wir" des Forschers und des Erzählers. In den Spätzeiten der griechischen Literatur wird diese „Methode" schließlich Manier und Schwindel ... Auf Grund solcher Darlegungen kommt Zahn in bezug auf die Evangelien zu folgendem Ergebnis: „Von Art und Kunst griechischer Geschichtschreibung hat jedenfalls der Verfasser unsres ersten Evangeliums nichts gewußt. Es liest sich wie ein alttestamentliches Geschichtswerk." Markus ist im ganzen wie Matthäus zu beurteilen. Bei Johannes dem Evangelisten findet sich das „Ihr" der Anrede an die Leser; dieses setzt ein „Ich" des Redners voraus, das wohl der Form nach, aber nicht der Sache nach in diesem Buch fehlt. Aber „dieser Evangelist war kein Grieche. Wir würden ihn auch dann nicht dafür halten können, wenn er den Namen des Apostels Johannes falsch trüge. Aber er hatte lange genug außerhalb Palästinas unter Griechen gelebt, um deren Bedürfnisse zu kennen". Und Lukas? „Hier weht uns griechische Luft an. Offen tritt der Verfasser mit seinem ‚Ich' hervor." ... Die hier mitgeteilten Beobachtungen Zahns sind in der Hauptsache richtig und belangreich. Ob gerade die Eigenart des vierten Evangelisten zutreffend geschildert ist, erscheint zum mindesten fraglich. Zweifellos richtig ist jedenfalls die Beurteilung der Synoptiker [1]). Unrichtig ist aber bei Zahns ganzem Vergleichsverfahren die Gegenüberstellung der israelitischen und der grie-

---

[1]) Nicht recht vereinbaren mit dieser Stellungnahme läßt sich m. E. Th. Zahns Darstellung der Evangelien als der ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων (vgl. oben S. 56 f.). Während in der „Kanon-Geschichte" im Anschluß an Justins Kennzeichnung der Evangelien (1889) der entscheidende Wert darauf gelegt ist, daß die Evangelisten ebenso sichere Gewährsmänner in bezug auf Jesus sind wie Xenophon in bezug auf Sokrates, ist in dem besprochenen Aufsatz (1888) eher der Gegensatz zwischen Matthäus und Markus einerseits (kein Schriftsteller-Ich!) und Xenophon andererseits (Schriftsteller-Ich!) in den Mittelpunkt gestellt; nur beiläufig wird Xenophons Werk erwähnt. Zum mindesten liegt zwischen den beiderseitigen Zahn'schen Ausführungen eine Akzentverschiebung vor.

chischen Literatur. Er versieht sich hier genau so wie J. Weiß, der, wie wir gesehen haben[1]), jüdische Kleinliteratur gegen griechische Hochliteratur ausspielt. So trifft auch bei Zahn das, was er über den Gegensatz von alttestamentlichen Volksschriftstellern und griechischen Literaten sagt, in bezug auf die Frage nach Judentum und Griechentum keineswegs die Sache. Denn auch auf griechischem Boden gibt es Dokumente, wie Zahn sie vermißt. Wenn H. Greßmann und M. Dibelius jüdische Parallelen zu den Evangelien nennen, so denken sie jedenfalls nicht an diesen generellen Gegensatz von Judentum und Griechentum. Beide reden von Volkserzählungen, bzw. Volksbüchern und betonen damit den Begriff des Volkstümlichen, der jenseits der Frage nach Judentum und Griechentum liegt[2]).

3. So kehren wir zur griechischen Literatur zurück, aber nicht zur Hochliteratur, sondern zur Kleinliteratur, in deren Bereich mancherlei Vergleichsstoff zu den Evangelien zu finden ist. M. Dibelius, der in der jüdischen Rabbinen-Überlieferung nur unter gewissen einschränkenden Bedingungen[3]) ein Analogon zu den Evangelien sieht, urteilt[4]): „Den Verhältnissen der urchristlichen Predigt entsprechen weit eher die kurzen Geschichten, die lehrhafte ‚sententiöse' Aussprüche griechischer Philosophen im Zusammenhang mit der Situation, der sie entstammen, einem breiteren Publikum vermitteln; es sind die sogen. Chrien[5]). Mit solchen Anekdoten werden Philosophen-Viten, mitunter auch Diatriben gespeist, und Bücher wie Lukians Demonax sind fast aus ihnen zusammengesetzt[6])." Darin, daß diese kleinen Einheiten, gewöhnlich einen Ausspruch als Pointe enthaltend, zu lehrhaftem Zweck weitergegeben werden und nicht der großen Literatur entstammen, sind sie den paradigmatischen Stücken der Evangelienüberlieferung ähnlich. In der Art ihrer Zuspitzung allerdings (vielfach ein Witz als Pointe!) liegt eine andere Welt, der die Evangelien nicht angehören. Darin sieht Dibelius mit Recht die Grenze des gezogenen Vergleichs. Die novellistischen Wundergeschichten der Evangelien bringt er dann wegen ihrer Topik mit der damaligen literarischen Wundererzählung zusammen[7]). Und im Joh.-Ev. findet er „literarisch verarbeitete Novellen, deren novellistische Form dem vierten Evangelisten vorlag wie die alte Form

---

[1]) Siehe oben S. 61. [2]) Diese ganze Betrachtungsweise liegt nicht im Gesichtskreis von Th. Zahn. [3]) Siehe oben S. 65.

[4]) Die Formgeschichte des Evangeliums 1919, S. 18.

[5]) Eine Sammlung der chrienartigen Aussprüche griechischer Philosophen gibt G(abriele) von Wartensleben, Begriff der griechischen Chreia und Beiträge zur Geschichte ihrer Form 1901, S. 31ff. (vgl. M. Dibelius, a. a. O., S. 18).

[6]) Anmerkungsweise macht M. Dibelius auf die formale Gleichheit zwischen Joh. 20, 30f. und Lukian, Demonax 67 aufmerksam.

[7]) A. a. O., S. 45.

der Apollonius-Geschichte dem Philostratus[1])". Die Worte Jesu schließlich im Rahmen der urchristlichen Paränese werden in Verbindung gebracht mit den paränetischen Abschnitten der Paulus-Briefe: „einzelne Mahnungen, oft in Spruchform, lose aneinander gehängt oder unverbunden nebeneinander stehend. Man fühlt sich an andere Texte erinnert, die Spruch-Paränese enthalten, an das erste Kapitel des Jakobus-Briefes, an die ersten Abschnitte der Didache, an Pseudo-Phokylides, an Tobit 4 und 12, aber auch an die entsprechenden Kapitel des Achikar-Romans oder bei Isokrates (ad Nicoclem) und Ps.-Isokrates (ad Demonicum)[2])."

Während M. Dibelius in dieser Weise evangelische Einzelgeschichten (Paradigmen und Novellen) und Spruchreihen mit entsprechenden Stücken der damaligen Kleinliteratur vergleicht, sucht P. Wendland[3]), in derselben Richtung gehend, die Evangelien als Ganzes in die allgemeine Literaturgeschichte einzubauen. „Um aus zerstreuten Traditionen ein Ganzes zu schaffen, dazu gehört ein Autor. Solchen Prozeß der Sammlung, Redaktion, Bearbeitung mündlicher Überlieferung, der zugleich ihre Erhebung auf das Niveau der Literatur bedeutet, können wir auf vielen Gebieten verfolgen, und solche Analogien sind lehrreich. So sind bei den Griechen auch die Geschichten von Homer, von den sieben Weisen und vom Narren Äsop, Fabeln und Sinnsprüche gesammelt worden. Die literarische Grundlage ist dann in späteren Bearbeitungen mannigfach erweitert worden, und solche Volksbücher, die nicht Literatur im strengen Sinn des Wortes sind, haben sich immer etwas von der freien Beweglichkeit der mündlichen Überlieferung bewahrt. Christliche Mönchsgeschichten lassen sich vergleichen, z. B. die Geschichte der ägyptischen Mönche oder die Historia Lausiaca, Berichte von Augenzeugen, die die Einsiedeleien bereist haben und treuherzig die Geschichten wiedererzählen, die sie aus dem Munde der Heiligen vernommen haben. Das Maß eigener Arbeit und des Einflusses der Individualität kann dabei ein sehr verschiedenes sein[4])." Das Letztere wird an Herodot verdeutlicht, der einerseits auf eine im Volke verbreitete novellistische Überlieferung angewiesen ist, andererseits das Bestreben hat, als Künstler frei zu gestalten: „Dennoch hat die Abhängigkeit vom überkommenen Materiale die Einheitlichkeit der künstlerischen Gestaltung gehemmt." Im Anschluß an diese grundsätzlichen Darlegungen deutet P. Wendland verschiedene Einzelheiten der Evangelien. Bezüglich der

---

[1]) A. a. O., S. 50. Vgl. meinen Aufsatz „Der johanneische Charakter der Erzählung vom Hochzeitswunder in Kana" in: Harnack-Ehrung 1921, S. 32ff.

[2]) A. a. O., S. 70. [3]) Die urchristlichen Literaturformen, 2. u. 3. Aufl. 1912, S. 255f., 271, 272, 285, 299, 300, 307.

[4]) Man beachte den starken Dissensus zwischen P. Wendland u. G. Heinrici; siehe oben S. 52.

Charakteristik (Psychologie) der Evangelien heißt es: „Direkte Charakteristik meidet Markus, wie die Genesis und Herodot. Das Ethos der Personen ergibt sich nur indirekt aus der Handlung und aus den Worten. Die Worte werden in kurzer direkter Rede gegeben — das Volk kennt keine indirekte —, mitunter auch die Gedanken ...; für den naiven Menschen ist Denken ja Sprechen[1])." Die Redeweise des Johannes-Evangeliums wird mit der des Apollonius von Tyana bei Philostratus verglichen. Was die späteren Wundergeschichten (Kindheitsgeschichte, apokryphe Evangelien) anlangt, heißt es: „Auch in den Heiligengeschichten (z. B. Martins) beobachten wir einen ähnlichen Prozeß: Die zuverlässigeren Aufzeichnungen der Augenzeugen werden verdrängt durch Sammlungen von Mirakeln, die mit größter Willkür dem Orts- oder Nationalheiligen zugeschrieben werden, dessen geschichtliches Bild verblaßt und nach dem Geschmack der späteren Zeit idealisiert wird." Im Johannes-Evangelium werden die Wunder Jesu erzählt, dazu wird von den vielen Zeichen gesprochen; „und die Wendungen der Nachträge, die die Auslese aus einer unerschöpflichen Fülle betonen (20, 30; 21, 25), kehren in antiken Biographien von Wundermännern wieder[3])." Wenn die Überlieferung der Worte Jesu in fortschreitender Entwicklung den Übergang von apophthegmatischer Vereinzelung zur Gruppenbildung erkennen läßt, so „bietet Werden und Wachsen der kynischen Literatur beachtenswerte Analogien: auch hier haben wir eine nicht literarische Grundlage, dann memoirenartige Aufzeichnungen der Schüler, die packende Worte und Szenen sammelten, Gruppierung der Aussprüche, Ausführung der vereinzelten Gedanken zu zusammenhängenden Reden". Dabei erkennt P. Wendland richtig die Grenze eines solchen Vergleichs. „Ein wesentlicher Unterschied liegt darin, daß die Autorität der Herrenworte der Tradition eine etwas größere Festigkeit gegeben ... hat." Abgesehen davon aber liegt das Wesentliche der Evangelienerklärung in der Erkenntnis der Vorstufen, d. h. nicht der Individualität des Autors, sondern in einem ihm vorausliegenden Entwicklungsprozeß der Traditionen. Daraus folgert P. Wendland richtig: „Ihn (den Autor) zu verstehen und in einzelnen Fällen zu rekonstruieren ist nur möglich, wenn wie in der Analyse homerischer Dichtungen oder des Pentateuchs geschichtliche und philologische Arbeit Hand in Hand geht." Es gehört zum Wesen all dieser Volksbücher, daß ihre Überlieferung von Haus aus eine recht verwickelte ist. „Solche Texte sind starken Überarbeitungen, Erweiterungen, Entstellungen ausgesetzt. Den Evangelien ist es nicht anders ergangen, bis die Kanoni-

---

[1]) Vgl. dieselbe Beobachtung in Verbindung mit einer ganz anderen Wertung bei J. Weiß; siehe oben S. 60.

[2]) Vgl. ebenso M. Dibelius; siehe oben S. 68.

sierung und dann die wissenschaftliche Arbeit die Texte einigermaßen gegen weitere Wucherungen schützte[1]).

In die Linie der Aufstellungen P. Wendlands gehören solche anderer Gelehrter, von denen M. Dibelius und H. Greßmann schon genannt sind, ebenso R. Reitzenstein mit seinem Hinweis auf die Moiragenesstücke in der Apollonius-Vita des Philostratus[2]).

In einem Aufsatz über das Wunder im Neuen Testament stellt Arnold Meyer[3]) die Evangelien mit der hellenistischen Wunder-Literatur zusammen, die von dem Christentum vorgefunden wurde, als es sich selbst literarisch betätigte, um seine Sache zu verbreiten und zu verteidigen. Diese Wunder-Literatur aus einer „Zeit, wo des Bücherschreibens kein Ende ist", wird so gekennzeichnet: „Man sammelt mündliche Überlieferung, aber auch Aufzeichnungen und echte oder gefälschte Briefe und Akten ... Erst reiht man Wunder an Wunder, dann schafft man eine Biographie des Wundertäters, die mit dem ersten Auftreten anhebt und ihn durch auffallende Situationen, Heilungen, Verfolgungen, Anklage und Gefängnis zum wundersamen Ende führt. Auch auf die Geburt des Helden fällt das Wunderlicht ... Mit den Wundern verbindet man geistvolle Reden mit Freunden und Gegnern sowie Verteidigungsreden vor den Richtern." Dem entspricht das, was Arnold Meyer über die Evangelien sagt: „ ... Jetzt wurden Ketten von Wundererzählungen, die z. T. zuerst andersartige Bedeutung hatten, durch Zeit- und Ortsangaben zu einer Biographie oder einem Reisebericht verbunden — so ist Markus entstanden —; es wurden Reden eingestreut und Redeketten eingefügt — so entstanden Matthäus und Lukas; neue Reden wurden geschaffen — Johannes!"

Hans von Soden[4]) kennzeichnet die Evangelien abgesehen davon, daß er die Gattung „Evangelium" aus der jüdischen Apokalypse ableitet[5]), als „sehr verwickelte, aus vielen und ungleichartigen Elementen zusammengefügte Schöpfungen, auf deren Entfaltung mancherlei jüdische und hellenistische Vorbilder gewirkt haben". Von Lukas heißt es, daß er „die Markusvorlage" in der Richtung auf die hellenistische Philosophenbiographie erweitert habe.

---

[1]) Diese Beobachtung führt weiter in die Textgeschichte im engeren Sinn. Richtig urteilt hier E. v. Dobschütz, Vom Auslegen insonderheit des Neuen Testaments, Hallische Universitätsreden (18) 1922, S. 24: „Man darf die Überlieferung des Neuen Testaments gar nicht mit der der Klassiker, auch nicht mit der der Kirchenväter vergleichen: analog sind die Volksbücher, z. B. der Alexanderroman, die apokryphen Apostelgeschichten, nur daß deren Überlieferung nicht entfernt mit der Fülle neutestamentlicher Handschriften sich messen kann."

[2] Siehe oben S. 59.

[3]) In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 5 1913, Sp. 2151f.

[4]) Die Entstehung der christlichen Kirche (Aus Natur und Geisteswelt Nr. 690) 1919, S. 66ff.

[5]) Siehe dazu unten S. 75.

Gegenüber diesem nur angedeuteten Vergleich hat W. Bousset[1]) die Textüberlieferung der sogenannten Apophthegmata Patrum eingehend untersucht, indem er von dem Bewußtsein getragen war, daß hier ein Analogon zu den Evangelien vorliegt. Er spricht von dem unliterarischen Charakter der Apophthegmen-Überlieferung und meint, er „glaube in der Tat, daß ihr Wert und ihr Reiz darauf beruht, daß sie in weitestem Maße — unserer Evangelienliteratur gleich — aus mündlicher Überlieferung erwachsen ist".

Ebenfalls der volkstümlichen Mönchsliteratur gehört ein Text an, den H. Lietzmann[2]) mit im Hinblick auf die Evangelienfrage untersucht hat: Die von Antonius verfaßte Vita des hl. Symeon Stylites. „Die größte Schwierigkeit bot die Bearbeitung der Antoniusvita: sie lohnt dafür um so reichlicher die Mühe, indem ihre für die beständigen Textwandlungen einer volkstümlichen und stets mit lebendigem Interesse wieder abgeschriebenen und übersetzten Schrift geradezu typischen Schicksale eine vortreffliche Propädeutik für die kritische Behandlung des Synoptikerproblems lieferten. Wer nach Durcharbeitung der Textgeschichte einer solchen Heiligenvita an die Evangelien herantritt, wird sofort eine große Anzahl von Analogien wie Differenzen sehen und richtig einschätzen, welche demjenigen verborgen bleiben, der nur die normale Form der Überlieferung hochliterarischer Werke kennt. Aus diesem Grunde sind die verschiedenen Textformen in einer Ausführlichkeit mitgeteilt worden, welche durch ihren historischen Wert nicht gerechtfertigt ist. Es lag mir daran, ein Musterbeispiel dieser Gattung bequem zugänglich zu machen."

Auf Analoga in dieser Richtung aus späterer und schließlich neuester Zeit macht Rudolf Otto[3]) aufmerksam, indem er empfiehlt, „an lebendigen, auch heute noch auffindbaren Beispielen sich eine konkretere Anschauung davon zu verschaffen, wie ursprüngliche und echte religiöse Konventikel und Gemeinschaften entspringen. Und man müßte dazu Orte und Gelegenheiten aufsuchen, wo auch heute noch Religion lebendig ist als urwüchsig-instinktmäßige und naive Regung und Trieb. Losere oder festere Kreise von Anhängern entstehen. ‚Logien', Erzählungen, Legenden bilden und sammeln sich". In einer Anmerkung heißt's dann: „Es ist verwunderlich, daß man das Hauptproblem der Evangelienkritik, die Entstehung der Logia-Sammlung, nicht in diesem noch heute lebendigen Milieu studiert. Und noch verwunderlicher, daß man nicht längst die Logia-Ketten aus dem ganz entsprechenden Milieu der ἀποφϑέγματα τῶν πατέρων, aus den Hadith des Muhammed, oder

[1]) In: Festgabe für A. von Harnack 1921, S. 102ff.; 115.

[2]) Das Leben des heiligen Symeon Stylites 1908 (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur), S. VI.

[3]) Das Heilige, 8. Aufl. 1922, S. 193.

aus der franziskanischen Legende herangezogen hat. Und besonders die Sammlung der Logia des Rāma-Krischna, die sich noch heute unter unsern eigenen Augen vollzogen hat."

Im Anschluß an diese Otto'schen Richtlinien hat neuerdings Wilhelm Michaelis[1]) eine kleine Studie über Sadhu-Überlieferung und Jesus-Überlieferung geschrieben. Die erstere hat den Vorteil, daß ihre Einzelheiten leicht zu beobachten und nachzuprüfen sind. Der Oxforder Professor B. H. Streeter hat zusammen mit A. J. Appasamy Aufzeichnungen der Lehren des Sadhu Sundar Singh veröffentlicht, die nun auch in einer deutschen Übersetzung von P. Baltzer vorliegen[2]). Die beiden gelehrten Herausgeber haben verschiedenartige Quellen zusammengestellt: einmal früher gedruckte Werke, in denen Vorträge des Sadhu nach dem Stenogramm oder nach seinem eigenen Diktat (englisch und tamilisch) veröffentlicht waren; ferner hat Appasamy, dessen Muttersprache das Tamilische ist, während gemeinsam mit dem Sadhu in Oxford, London und Paris verbrachter Wochen verschiedene Gespräche aufgezeichnet. Eine andere Persönlichkeit, die ihrerseits früher mit dem Sadhu Unterredungen gehabt hatte, ist auch noch behilflich gewesen. Wenn in dieser Weise die Aufzeichnung im Zeitalter des Stenogramms und des Interviews durch die Kontrollarbeit gewissenhafter Gelehrter zustande gekommen ist, so liegt hier von vornherein ein deutlicher Gegensatz zur Jesus-Überlieferung vor. Man könnte höchstens erwägen, ob nicht auf eine ähnliche Weise das eine oder andere Streitgespräch Jesu etwa als Gegnerüberlieferung an die breite Masse der Überlieferung abgegeben worden ist. Um so bedeutungsvoller ist es, daß selbst die mit so modernen Methoden verarbeitete Sadhu-Geschichte Eigenheiten aufweist, wie wir sie auch in den Evangelien finden. Streeter schreibt: „Der Geist des Sadhu ist eine unerschöpfliche Fundgrube von kleinen Erzählungen, Beispielen, Epigrammen und Gleichnissen; aber er macht niemals auch nur den leisesten Versuch, Wiederholungen zu vermeiden ... Daher haben wir auch in mehr als einer der geschriebenen oder gedruckten Quellen, die wir benutzten, beständig dieselben Grundgedanken wiedergefunden. ‚Mein Mund' so sagt er, ‚ist von keinem Verlagsrecht abhängig'; und viele Aussprüche, die wir von seinen Lippen hörten und aufzeichneten, fanden wir später, bereits gedruckt, wieder. In den meisten Fällen weichen die Lesarten außerordentlich wenig von einander ab; aber wir haben uns immer die Freiheit genommen, eine Lesart durch eine andere zu verbessern oder zu ersetzen, je nachdem es uns angebracht schien; und da das Englische nicht des Sadhus Muttersprache ist, so haben wir

[1]) In: Theologische Blätter 1922, Sp. 275ff.

[2]) Unter dem Titel „Christliche Mystik in einer indischen Seele", mit einem Geleitwort vom Erzbischof von Upsala (Nathan Söderblom) 1922.

uns häufig erlaubt, Verbesserungen rein wörtlichen Charakters vorzunehmen." Richtig bemerkt hierzu Michaelis: „Was Lukas in den ersten Versen seines Evangeliums über seine Arbeitsmethode sagt, ist kärglich gegenüber dem, was die Gewissenhaftigkeit des modernen Gelehrten uns über seine Quellenbenutzung zu sagen sich verpflichtet weiß." Jedenfalls haben sowohl die Sammler der Sadhu-Sprüche wie auch die Sammler der Jesus-Sprüche Wiederholungen stehen lassen. Es kann dasselbe Jesus-Wort mehrmals — in verschiedener oder ähnlicher Situation — gesprochen und darum mehrmals mit Varianten in verschiedenen Quellen, aber auch in derselben Quelle überliefert sein. Ein weiterer lehrreicher Fall aus der Sadhu-Geschichte ist dieser: Zum Bericht über eine dramatische Begegnung des Sadhus mit einem Manne bemerken die Herausgeber, sie seien nicht ganz sicher, ob die Antwort des Sadhu bei diesem oder irgend einem anderen Anlaß gegeben worden sei. — Die ganze Vergleichung, die Michaelis mit diesen richtigen und wichtigen Beobachtungen durchführt, hat eine von ihm nicht gewürdigte Grenze: die Sadhu-Überlieferung ist im wesentlichen von ihm selbst oder einzelnen „Gegenspielern" geformt, die Jesus-Überlieferung dagegen, soweit wir sie noch fassen können, von einer Gemeinschaft. Wohl hat diese Gemeinschaft manches Jesus-Wort ohne Veränderung weitergegeben; und auch ohne die Annahme von Petrus-Erinnerungen, wie sie Papias voraussetzt, wissen wir, daß das eine oder andere Individuum diesen oder jenen Jesus-Spruch weitergegeben und geformt hat; aber im ganzen liegt's wie beim Volkslied, dessen Urheber das Volk bleibt, so sehr auch das Individuum, allerdings nur als Exponent des Volkes, als Schöpfer in Betracht kommen kann. Bei der Sadhu-Überlieferung ist's anders. Aber darin hat sie eine lehrreiche Ähnlichkeit mit der Jesus-Überlieferung, daß sie wie diese eine unliterarische Persönlichkeit im Mittelpunkt hat, deren Wesen in eine irgendwie literarische Darstellung eingefangen worden ist.

Entscheidend ist der unliterarische Anfang solcher „Literatur", der selbst durch die Arbeit von Literaten nicht mehr zu verwischen ist. Und je weniger sie aus dem Zustand der Kleinliteratur, der volkstümlichen Überlieferung herausgetreten ist, je spärlicher, bzw. je später die Schriftstellerpersönlichkeit eingegriffen hat, desto deutlicher ist die Ähnlichkeit mit den Evangelien.

Daß auch andere Forscher geneigt sind, die Evangelien von solchen Erwägungen aus literargeschichtlich zu verstehen, mögen schließlich noch zwei Urteile verdeutlichen, die mehr beiläufig ausgesagt sind. W. Heitmüller[1]) beschreibt in seinem buchstarken Aufsatz über Jesus Christus die Eigenart des Markus so: „Der Evangelist berichtet eben wie ein

[1]) In: Die Religion in Geschichte u. Gegenwart, Bd. 3, 1912, Sp. 354.

naiver Volkserzähler, er bringt Einzel-Erzählungen (Anekdoten) oder Gruppen von solchen, wobei es auf Zeit und Ort der Geschehnisse nicht ankommt." Und A. Jülicher[1]) kennzeichnet die Arbeit W. Wredes am Markus-Evangelium dahin: „Sein (Wredes) Blick für die Weite des psychologisch Möglichen wäre auch geschärft worden, wenn er die religionsgeschichtlichen Studien weiter ausgedehnt hätte, und zwar nicht gerade, wie er es stets geübt, zu den Höhen des Geistes hinauf, Luther, Carlyle, Tolstoi usw., sondern in die namenlose Heiligen-Literatur und überhaupt die Legenden-Fabrikation hinab."

4. In allen bisher erörterten Versuchen, die Evangelien literargeschichtlich zu würdigen, handelt es sich um ein Analogie-Verfahren (die Evangelien entstanden wie andere gattungsähnliche Schriften), nicht um ein Genealogie-Verfahren (die Evangelien entstanden aus anderen gattungsähnlichen Schriften). Das letztere ist nun ins Auge gefaßt von Hans v. Soden[2]), der das Evangelium aus der jüdischen Apokalypse entstanden sein läßt. In folgender Weise verrate der Gesamtaufriß der Evangelien das apokalyptische Schema als Grundlage: Wie in der Apokalyptik zur Bürgschaft für die Richtigkeit der Endweissagungen diesen eine Geschichtserzählung im futurischen Stil vorangeht, so wird für die christliche Weissagung des kommenden Messias Jesus sein Leben als schon erfüllter Teil der Weissagung zur Bürgschaft erzählt. „So entstand aus der Apokalypse, deren futurische Form abstreifend, im Christentum das geschichtliche Evangelium mit apokalyptischer Spitze, die einzige dem Christentum eigentümliche Gattung." Bultmann[3]) möchte höchstens die Spruchquelle (Q) in Beziehung setzen zu apokalyptischen Schriften wie den Paränesen des äthiopischen Henoch, da ebenso wie sie Q Paränese und eschatologische Weissagung umfaßt und offenbar mit dem eschatologischen Ausblick geschlossen habe. Für den Typus des Evangeliums selbst läßt aber Bultmann — m. E. mit Recht — die Soden'sche Betrachtung nicht gelten: „Dagegen spricht doch, daß in der christlichen Tradition keine Spur darauf hinweist, daß das Leben Jesu ja in futurischem Stil erzählt wurde, und ferner, daß es erst allmählich — zuerst in der Passion — unter den Gesichtspunkt der erfüllten Weissagung gerückt wurde. Auch ist die Geschichte, die in den Apokalypsen dem Ende vorhergeht, die Geschichte des αἰὼν οὗτος bzw. des Volkes, das den Leiden dieses Äon unterworfen ist, nicht die des Messias; und zudem dürfte der Messias, wenn er als Objekt der Weissagung betrachtet wäre, nicht in solchem Maße als ihr Subjekt auftreten, wie es bei Markus und den beiden andern Synoptikern

[1]) In: Realenzyklopädie für prot. Theol. u. Kirche, Bd. 21. S. 510.
[2]) Die Entstehung der christlichen Kirche 1919, S. 66.
[3]) Die Geschichte der synoptischen Tradition 1921, S. 228, S. 510.

der Fall ist." Ich möchte diesem Einwand einen weiteren hinzufügen: v. Soden sagt richtig, unsere Evangelien seien sehr verwickelte, aus vielen und ungleichartigen Elementen zusammengefügte Schöpfungen, auf deren Entfaltung mancherlei jüdische und hellenistische Vorbilder gewirkt hätten. Ich glaube, daß diese Vielheit und Ungleichartigkeit der einzelnen Bestandteile den Evangelien von Anfang an eignet und keine Möglichkeit besteht, ein Urevangelium mit einem apokalyptischen Grundschema herauszuarbeiten.

B.

Wenn wir von diesem einen Versuch, die literarische Keimzelle der Evangelien zu bestimmen — sollte sie gefunden werden können, so kommt tatsächlich die spätjüdische Apokalyptik in erster Linie in Betracht[1]) —, absehen, so haben wir grundsätzlich nur über Analogien zu den Evangelien nachzudenken. Daß nur ein Analogie-Verfahren sinn- und zweckvoll ist, leitet sich aus Tatsachen ab, auf die wir bei dem kritischen Überblick über die bisherigen Versuche immer wieder gestoßen worden sind. Diese Tatsachen gilt es festzuhalten und auszuwerten. Das Evangelium ist von Haus aus nicht Hochliteratur, sondern Kleinliteratur, nicht individuelle Schriftstellerleistung, sondern Volksbuch, nicht Biographie, sondern Kultlegende. Die leisen Ansätze in anderer Richtung ändern an diesem Gesamtbild nichts. Lukas hat trotz seiner wohl vorhandenen schriftstellerischen Fähigkeiten eine Biographie nicht schaffen können oder wollen, und das vierte Evangelium, das in gewissem Sinne eine persönliche Bekennerschrift ist, hat mehr übernommene Überlieferung hinter sich, als wir feststellen können, und ist über das Persönliche hinaus von einer Bekennergemeinschaft getragen. Auf einem bestimmten Strang der Literaturgeschichte sind die Evangelien nicht zu finden. Die nichtkanonischen Ausläufer sind trotz einiger Anleihen bei der „Welt" im wesentlichen nichts anderes als die früheren Evangelien, die eben doch die Muster bleiben.

1. Bestimmten literarischen Gesetzen folgen aber die apokryphen Apostelgeschichten, die in die Geschichte des hellenistischen Romans einzureihen sind[2]). Daß manche Heiligenleben aus der griechischen

---

[1]) Vgl. H. Jordan, Geschichte der altchristlichen Literatur 1911, S. 73, Anm. 1: „Daß die Geschichtserzählung der Evangelien nicht unabhängig ist von der jüdisch-israelitischen Geschichtsauffassung, ist sicher; zumal die Apokalyptik hat auf die Geschichtsauffassung gewirkt, aber ich sehe nicht, daß starke Fäden von der israelitischen Geschichtserzählung im Alten Testament und der jüdischen in den Apokryphen (Makkabäerbücher usw.) nach der Gesamtform der Evangelien hinüberlaufen." Für dieses vielleicht richtige Urteil fehlt bei Jordan die Begründung.

[2]) Vgl. dazu E. v. Dobschütz, Der Roman in der altchristlichen Literatur. In: Deutsche Revue, 111. Bd. 1902, S. 87ff.

Literaturgeschichte heraus — genealogisch — erklärt werden müssen, ist schon oben festgestellt worden. Ebenso steht es mit den Märtyrerakten, die, wie K. Holl[1]) verdeutlicht hat, vor allem in ihrem zweiten Typus des Verhörsprotokolls (der erste Typus, die Brieferzählung, die schriftstellerische Absichten nicht ausschließt, hat jüdische Vorbilder) eine literargeschichtliche Ableitung verlangt: „Es darf als festgestellt gelten, daß die christliche Prozeßakte sich an eine hellenistische Literaturgattung anschließt, die im 2. Jahrhundert nach Christus schon weit entwickelt war." Bedeutsam ist gerade in diesem Zusammenhang eine inhaltliche Verschiebung. Im Zeitalter der Apologeten, in dem der Enthusiasmus zurückgedrängt wird, schiebt sich der philosophische Begriff des Märtyrers allmählich dem urchristlichen (Märtyrer=Prophet!) unter. Die „Welt" wirkt ein: auch griechische Philosophen und römische Helden gelten als Vorbilder. Nur ist für die Gestaltung der literarischen Gattung von großer Tragweite, daß durch die apologetische Theologie ein „neuer Sinn für Urkundlichkeit ins Christentum verpflanzt" worden ist. Dem entspricht die Form des Verhörsprotokolls. Besonders großer Wert wird auf die rednerische Fertigkeit des Märtyrers gelegt. Zu diesem Zwecke werden wie bei den hellenistischen Vorbildern ausführliche Reden angefertigt. Die aus diesem Zustand sich ableitende Skepsis des Historikers darf allerdings deshalb nicht übertrieben werden, weil anzunehmen ist, daß tatsächlich manche Märtyrer längere Reden gehalten haben, und daß die betreffenden christlichen Gemeinden vielfach amtliche Protokolle besessen haben. Aufs Ganze gesehen aber ist gerade die Prozeßakte eine Kunstform, die in der Folgezeit die Form der Brieferzählung verdrängt und ihrerseits sich in literarischem Sinne weiter entwickelt hat. Das „Protokoll" wächst sich aus zu einem dramatischen Aufbau. Dieser erhielt, je mehr neben den Märtyrer der Mönch, der Heilige in der kirchlichen Wertschätzung trat, den Sinn des Heiligenlebens, dessen innere Vorgänge hier in äußere umgesetzt sind. Teilweise hat dieses Bestreben der Angleichung dazu geführt, daß einerseits die „Reden" des Märtyrers mehr zurücktraten und andererseits sein Jugendleben mit herangezogen wurde.

Die Märtyrerakten erwecken deshalb noch unser besonderes Interesse, weil die Leidensgeschichte Jesu inhaltlich ein Märtyrerbericht ist. Und ein Vergleich mit den Märtyrerakten legt sich umso mehr nahe, als sie im Gegensatz zu dem übrigen Evangeliengeschichtenbestand bis zu einem gewissen Grade ein in sich geschlossener Bericht gewesen ist, der wenige Fugen und Nähte aufzuweisen hat und daher eine

---

[1]) Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakten in ihrer geschichtlichen Entwicklung. In: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum ... 1914, S. 521 ff.

besondere literarische Wertung verlangt[1]). Während nun, wie wir gesehen haben, bei den altchristlichen Märtyrerakten das Verhörsprotokoll eine eigene Stilgattung aus sich herausgesetzt hat, lassen sich in der Passionsgeschichte Jesu nur ganz leise Ansätze nach dieser Richtung feststellen. Im vierten Evangelium liegt in der Szene vor Annas so etwas wie ein richtiges Prozeßverfahren vor. Im Matthäus-Evangelium (27, 2; 11) wird die amtliche Stellung des Pilatus betont. Im übrigen nimmt jedoch die Leidensgeschichte Jesu an der Person des Richters Pilatus wenig Anteil, während in den Märtyrer-Protokollen der Richter sehr im Vordergrund steht. Dies alles zeigt, daß die Passion Jesu, wie sie in den Evangelien erhalten ist, auf keine literarische Gattung Rücksicht nimmt, sondern auf lebendiger, volkstümlicher, kultischer Überlieferung beruht[2]). Dahin gehört auch die auffallende Tatsache, daß Jesus so wenig redet, fast schweigsam ist. Wenn sich manche Märtyrerakten christlichen und heidnischen Ursprungs in ähnlicher Weise von einer starken Betonung der Märtyrerreden frei halten, so nähern sie sich der evangelischen Leidensgeschichte und entfernen sich von der oben beschriebenen Gattung des Verhörsprotokolls[3]).

Eine Literaturgeschichte, wie sie oben für die apokryphen Apostelgeschichten, die Heiligenleben und vor allem die Märtyrerakten in unmittelbarem und mittelbarem Zusammenhang mit der allgemeinen Literaturgeschichte angedeutet ist, kommt für die Evangelien nicht in Betracht. Warum nicht? Warum sind die Evangelien nicht in die profane Literaturgeschichte hineingezogen worden? Man wird erwägen können, daß die Kanonbildung eine solche Entwicklung, die an sich möglich war, abgeschnitten hat. Wenn der Apologet Justin mit seinem Sinn für die urkundliche Bezeugung des ersten Christentums noch die Möglichkeit gehabt hätte, von da aus die Evangelien zu ändern, so wäre auch die Geschichte Jesu „urkundlicher" geworden. Das hätte geschehen können, dem Verfahren Justins entsprechend, der die Wunder Jesu und die Vorgänge bei der Kreuzigung mit den Akten des Pilatus (Apol. I 48, 3; 35, 9) und die Geburt in Bethlehem mit den Akten der Schätzung des Quirinius (Apol. I 34, 2) belegt hat. Auf diese Weise wäre das Evangelium mehr literarisch und zugleich weniger historisch geworden, so historisch auch solche Urkundlichkeit sich darstellt. Denn

---

[1]) Vgl. mein Buch, Der Rahmen der Geschichte Jesu 1919, S. 303 ff.; M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums 1919, S. 11 f.; etwas anders urteilen R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition 1921, S. 166 ff., und G. Bertram, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult 1922.

[2]) Das ist in der soeben genannten Arbeit von Bertram gut herausgearbeitet; vgl. vor allem S. 66 ff.

[3]) Auf dieses Kriterium der Länge der Reden hat U. Wilcken in seiner Abhandlung „Zum alexandrinischen Antisemitismus" (Abh. der Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1909, S. 837) aufmerksam gemacht.

diese Urkunden hat es gar nicht gegeben; jedenfalls hat sie Justin niemals gesehen. Man hat glücklicherweise die Evangelien gelassen wie sie waren, und keine Geschichte Jesu mit Quellenangaben geschrieben. Nur Justin hat sich damit begnügt, die Evangelien ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων zu nennen, d. h. ihnen wenigstens einen das Urkundliche betonenden Titel zu geben.

Abgesehen davon, daß die Kanonizität solche literarische Entwicklung verhindert hat, scheint mir Folgendes von Bedeutung zu sein: Die Eigenart der Evangelien, wie sie sich uns immer wieder dargestellt hat, ist von vornherein gegenüber einer literaturgeschichtlichen Entwicklung und Entfaltung spröde gewesen. Von manchen Heiligenleben gilt Ähnliches[1]), und auch die Märtyrerakten sind nicht schlechthin in die Literaturgeschichte einbezogen worden. Bei den Evangelien ist das aber in viel stärkerem Maße der Fall. So schwierig auch die Frage zu beantworten ist, was geschehen wäre, wenn die Kanonbildung nicht eingetreten wäre, so viel darf doch wohl gesagt werden: die Evangelien wären auf jeden Fall wegen ihres eigentümlichen Schwergewichts geblieben, was sie waren; und die Kanonbildung hat in bezug auf die Evangelien etwas äußerlich abgeschlossen, was innerlich fertig war.

2. All diese letzten Erörterungen haben verdeutlicht, daß die Evangelien nicht in eine literarische Entwicklung gezogen worden sind, wie wir sie im Bereich der apokryphen Apostelgeschichten, Heiligenleben und Märtyrerakten haben beobachten können. Diese unsre indirekte Beweisführung gilt es nunmehr direkt nach der Seite auszubauen, daß die Evangelien grundsätzlich mit der Literaturgattung zusammengestellt werden, die dafür als einzige in Betracht kommt, mit der Biographie. Was bisher in Auseinandersetzung mit der Betrachtung, daß die Evangelien mit der griechischen Biographie- und Memoirenliteratur verglichen werden müßten, ausgeführt ist, hat deren Unergiebigkeit gezeigt. Die Frage, ob die Evangelien überhaupt von der Biographie abzurücken sind, kann ein Wortstreit sein, je nach dem der Begriff der letzteren gefaßt wird. Wie schwierig hier die Begriffsbestimmung ist, zeigt ein Blick in die verschiedenen Handbücher und Spezialuntersuchungen[2]). Eine ausgereifte Biographie[3]) ist die mit geschichtlicher Kunst ausgeführte Darstellung des Lebens einer Person. Sie umfaßt sowohl die äußere als die innere Entwicklung der dargestellten Persönlichkeit. Wenn das erreicht werden soll, sind die

[1]) Vgl. oben S. 61, Anm. 2, u. unten.

[2]) Vgl. E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 5. und 6. Aufl., 1908, passim.

[3]) Es sei an die Besinnung Goethes in der Einleitung zu „Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit" erinnert.

Fragen der Stoffanordnung (sachliche oder chronologische Reihenfolge), des Pragmatismus, der Psychologie, der Charakteristik, des Porträts[1]) von maßgebender Wichtigkeit. Die Evangelien sind diesen Dingen so gut wie ganz entrückt. Bezeichnend ist es, daß die apokryphen Apostelgeschichten, die ja in die griechische Literaturentwicklung mit einbezogen worden sind, demgegenüber mancherlei prosopographischen Aufputz haben. Die eingehende Personalschilderung z. B., die in den Acta Pauli et Theclae § 2f. in bezug auf Paulus gegeben ist, hat in den Evangelien und in der kanonischen Apostelgeschichte nicht ihresgleichen. An dem Porträt hatte auch die antike Biographie, so sehr sie sich auch von der modernen unterscheiden mag, ein wesentliches Interesse. Das gilt von der besonderen Gattung des ἐγκώμιον, aber auch von der peripatetischen Biographie mit ihrer indirekten Charakteristik. Als die alexandrinischen Philologen in den Generationen des Kallimachus und Eratosthenes sich der chronologischen und biographischen Forschung annahmen, gab es in Griechenland eine reiche historische und literarhistorische auf die Beobachtung und Darstellung der Persönlichkeit gerichtete Produktion. Wie wichtig neben der Frage der Charakteristik die der Stoffeinteilung war, mag man sich an den Kaiserbiographien des Sueton verdeutlichen. Nachdem in der Vita Augusti die ersten Kapitel nach der Zeitfolge gegeben sind, folgt eine Erklärung, daß der eigentliche Inhalt nicht in fortlaufender Erzählung, sondern in Abschnitten, nicht chronologisch, sondern in sachlicher Einteilung gegeben werden soll. Gerade in dieser Biographie ist ein bestimmtes Schema im Großen und im Kleinen scharf durchgeführt. Man wird fragen dürfen, ob solche klare Methodologie für den Begriff der Biographie grundlegend ist. Mancher mag von Biographie reden, auch wenn die genannten Dinge fehlen. Dann empfiehlt es sich aber, einen anderen Begriff, etwa den der Volksbiographie, d. h. der volkstümlichen Biographie, einzuführen. Das Wesentliche ist jedenfalls, daß die Merkmale der Kleinliteratur, des Volksbuches nicht verkannt werden dürfen.

Leider wird die uns beschäftigende Angelegenheit der Evangelienerkenntnis immer wieder durch die Frage nach dem historischen Wahrheitsgehalt belastet. Daß Papias und vor allem Justin mit ihrem Streben nach urkundlicher Beglaubigung des Evangelienstoffes und der sich daraus ergebenden Einbeziehung der Evangelien in die griechische Memoirenliteratur noch heute Gefolgsleute finden, leitet sich offenbar aus folgender Einstellung ab: man geht davon aus, daß eine wirkliche Biographie und individuelle Schriftstellerleistung der Hoch-

[1]) Für das Altertum vgl. J. Bruns, Das literarische Porträt der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert 1896, ferner J. Fürst, Die literarische Porträtmanier im Bereich des griechisch-römischen Schrifttums 1902.

literatur geschichtliche Tatsachen besser verbürge als eine Kultlegende und volkstümliche Darstellung der Kleinliteratur. In vielen Fällen wird sich dieser Ausgangspunkt bewähren. Die Biographie aus der Feder eines modernen Historikers ist zuverlässiger als ein Volksbuch. Für die Antike gilt das aber nicht so ohne weiteres. Denn es hat kein fester Unterschied bestanden zwischen Geschichtsschreibung und — Rhetorik. Der Geschichtsschreiber hält gewissermaßen die Mitte zwischen Rhetor und Poet[1]). Was uns Beiwerk ist, galt den Alten fast als Hauptsache; ihre Historiker haschten zunächst nach literarischem Glanz, und die historische Wahrheit kümmerte sie unter Umständen weniger. Bei dieser Sachlage kann gerade die literarisch absichtslose Kleinliteratur historisch wertvoller sein als die literarisch absichtsvolle Hochliteratur.

3. Daß bei alle dem die Grenze zwischen Kunstliteratur und Volksbuch nicht immer leicht zu ziehen ist, darüber ist schon oben gesprochen worden, als es galt, die immer wieder auftauchenden Versuche der Einordnung der Evangelien in die antike Biographieliteratur zu besprechen. Es hatte sich ergeben, daß es nicht angängig ist, das Manko in bezug auf chronologischen Aufbau und psychologische Entwicklung, der dieser Literatur vielfach eigen ist, mit der Uninteressiertheit der Evangelien in diesen Punkten zusammenzubringen: es kann nicht das schlecht Gemachte mit dem natürlich Gewachsenen verglichen werden. Daß in der hellenistischen Zeit zahlreiche Schriftsteller, meist Peripatetiker, βίοι der alten Dichter und Weisen gaben und sich vielfach etwa das Volksbuch vom Leben Homers zum Muster nahmen[2]), macht die besprochene Grenzlinie nicht leicht feststellbar, aber dennoch nicht überflüssig. Daß bei diesen Literaten Apophtegmata und Anekdoten eingeströmt sind, macht sie nicht zu Prototypen der Evangelisten, die von vornherein gar nicht periodisieren und psychologisieren wollten, bzw. konnten.

Anders ist die Sachlage, wenn von einem solchen Literaten nicht nur einzelne volkstümliche Stücke, die an dem Gesamtcharakter seiner schriftstellerischen Arbeit nichts ändern, übernommen sind, sondern ein Komplex von solchen Stücken, der dem Ganzen sein Gepräge aufdrückt. Dies letztere ist nun tatsächlich der Fall in der Apollonius-Vita des Philostratus, die man ja besonders gern mit den Evangelien zusammenstellt. Philostratus, der das Leben (βίος) des Apollonius erzählen will (I, 9), ist ein wirklicher Literat mit bestimmten literarischen Absichten. Seine kunstmäßige Bearbeitung von ὑπομνήματα stellt eine Rhetorisierung des grammatischen βίος dar. Wie Plutarch und andere

---

[1]) Vgl. E. Norden, Die antike Kunstprosa 1898, S. 81ff.

[2]) So v. Wilamowitz-Möllendorf in: Die Kultur der Gegenwart, I, 8², 1907, S. 118.

Biographen hat er dem Publikum ein gut geschriebenes Buch vorlegen wollen. Das Ich des Schriftstellers geht durch dieses ganze Buch hindurch. Ausführlich ist zu Anfang der ganze Plan und die Art des Werkes dargelegt (I, 2 u. 3): schriftliche Quellen und mündliche Überlieferungen seien benutzt. Dem Schriftsteller kommt es dabei nicht nur auf eine Vollständigkeit der Stoffdarbietung an, sondern auch auf einen guten Stil der Darstellung. An dem einen Vorgänger (Moiragenes) wird getadelt, er habe vieles nicht gewußt, an dem anderen (Damis), er habe sich zwar deutlich, aber ohne Gewandtheit ausgedrückt. Wie steht es mit diesen Quellenschriften? In neuerer Zeit hat man in Zweifel gezogen, ob Philostratus überhaupt solche benutzt habe. Nach den Aufstellungen von Eduard Meyer[1]) hat dieser Schriftsteller das Meiste selbst fabriziert, vor allem die besonders betonten ὑπομνήματα des Damis, und hätte sich sehr gewundert, wenn man an seinen Damis geglaubt hätte. Das Ganze sei eine stilistische Aufmachung in der Manier der zweiten Sophistik. Dem gelehrten Literaten sei es nur auf allerlei interessante Belehrung angekommen; um das von der Überlieferung gebotene Apollonius-Bild umzugestalten, habe er in latenter Polemik gegen die Darstellung des Moiragenes die Quellen erfunden, neben dem schon genannten Damis auch den Maximus, der als Kronzeuge für die Ereignisse in Ägä ins Feld geführt wird, ja sogar Briefe des Apollonius u. a. Wenn Eduard Meyer recht hätte, so würde ein Vergleich mit den Evangelien von vornherein nicht in Betracht kommen[2]): ein „gemachter" Roman stände der gewachsenen Evangelienüberlieferung gegenüber; selbst der sich zunächst anbietende Vergleich mit dem Lukas-Evangelium müßte in sich zusammenschrumpfen, da eine schwindelhafte Mache (Eduard Meyer schüttet auch die ganze Schale seines Zornes über Philostratus aus) etwas anderes ist wie eine ehrliche Arbeit (Lukas). Nun ist m. E. Philostratus tatsächlich an der Prägung des von ihm mitgeteilten Stoffes sehr stark beteiligt (gerade darin ist er ganz anders zu beurteilen wie die Evangelisten, auch Lukas und der vierte Evangelist). Vieles mutet romanhaft an. Die Damis-Stücke sind zum mindesten teilweise erfunden, ebenso eine Anzahl von den dem Apollonius zugeschriebenen Briefen. Auf ein Doppeltes jedoch muß bei aller Anerkennung dieser Sache hingewiesen werden[3]): 1) Das Fiktionsbedürfnis und die Fiktionsfähigkeit des

---

[1]) Apollonios von Tyana und Philostratos. In: Hermes 1917, S. 371–424.

[2]) Die früher beliebte Annahme, Philostratus habe mit seinem Werk eine Parallele zu den Evangelien schaffen wollen, wird heute mit Recht fast nicht mehr geteilt.

[3]) Mir scheint, daß Eduard Meyer die Ausführungen von R. Reitzenstein über Philostratus (Hellenistische Wundererzählungen 1906, S. 40 ff.) nicht widerlegt hat, während andererseits J. Hempel (Untersuchungen zur Überlieferung

Philostratus zeigen bestimmte Grenzen. Es bleiben zwischen „Damis" (wahrscheinlich ein Pseudepigraph) und Philostratus Unterschiede bestehen. Die krassen Wundererzählungen, die für Eduard Meyer ein Hauptanstoß sind, können auch von einem Zeitgenossen des Apollonius erzählt sein. Dazu gibt es genug Parallelen im Bereich der Heiligenlegenden und Volksbücher. 2) So wichtig es ist, sich von der Arbeitsweise des Philostratus eine klare Vorstellung zu verschaffen, so wenig darf dennoch versäumt werden, die Eigenart der Überlieferung zu umschreiben, die vorauszusetzen ist, selbst wenn auch die stärksten Abstriche gemacht werden müssen[1]). Es gilt, auf die Geschichte dieser Überlieferung, die über die Schriftstellerpersönlichkeit hinaus vorliegt und einen weithin anonymen Ursprung hat, einzugehen. An dem Werk des „Damis" ist vor allem zu beachten, daß die Schilderung mit dem ersten Auftreten des Propheten, bzw. mit dem Gewinnen des ersten Jüngers beginnt, über sein Alter nichts aussagt und der Chronologie so wenig Anhalt bietet, daß es schwer ist, festzustellen, wie der verhältnismäßig geringe Stoff auf die vorausgesetzte lange Zeit verteilt werden soll. Kurze, vielfach dunkle Aussprüche bilden den Kern, um den die Erzählung sich sammelt. Im Ganzen wird in bezug auf „Damis" und auch andere Stücke angenommen werden müssen, daß sie bereits eine Geschichte hinter sich haben und auf eine dem geschichtlichen Apollonius nahe stehende Überlieferung zurückgehen. Von hier aus drängt sich der Vergleich mit den Evangelien auf. Wenn auch der Schriftsteller Philostratus mit den Evangelisten nicht zusammengebracht werden darf, so hat der beliebte Vergleich darin seine Berechtigung, daß die Vorstufen der Apollonius-Vita den Vorstufen der Evangelien und auch den Evangelien selbst entsprechen: hier wie dort sind Einzelüberlieferungen von verschiedenem Ursprung und verschiedener Art zusammengewachsen. Nur so können die nicht zu leugnenden Gleichheiten in der Anlage und in manchen Einzelheiten erklärt werden. Die nicht recht faßbare Einzelgeschichten-Überlieferung, die hinter Philostratus und seinen Quellen liegt, führt uns wie bei den Evangelien auf einen volkstümlichen, unliterarischen Erzählungstypus.

4. Mit dem zuletzt Gesagten ist verdeutlicht, daß der Vergleich der Evangelien gerade mit der Apollonius-Überlieferung keine ausschließliche und wesentliche Bedeutung hat. Es ist sicherlich reizvoll, einen zeitlich, sprachlich und in gewissem Sinn auch inhaltlich nahe stehenden

---

von Apollonius von Tyana 1920 = Beiträge zur Religionswissenschaft hrsg. von der Religionswissensch. Gesellschaft in Stockholm, Heft 4) die Hauptthese Eduard Meyers mit Recht abgelehnt hat.

[1]) Daß Eduard Meyer diese Aufgabe nicht erfaßt, entspricht ganz seiner Art der Evangelienbehandlung im Gegensatz zu der formgeschichtlichen Betrachtungsweise, die die Aufgabe in anderem Sinn in Angriff genommen hat.

Stoff zum Vergleich zu verwenden. Aber auf diese Seite kommt es im Grunde eigentlich gar nicht an. Denn diese Art von biographischer Überlieferung, auf die wir geführt worden sind, folgt denselben Überlieferungsgesetzen in allen Zeiten, in allen Sprachen, in allen Kulturen, Rassen und Bekenntnissen. Sie ist ihrem Wesen nach zeitlos und ortslos und nicht in erster Linie durch die Sache bedingt, die sich eine besondere literarische Form geschaffen hätte. Die Frage, woher wir den Vergleichsstoff zu den Evangelien zu nehmen haben, ist also sehr schnell und sehr einfach zu beantworten. Und diese Antwort liegt ganz in der Linie dessen, was schon oben über das Verhältnis der israelitisch-jüdischen zu den hellenisch-hellenistischen Parallelen ausgesagt ist. Darüber hinaus kann und muß der Bereich, in dem wir aufschlußreiche Parallelen suchen und finden, denkbar weit gezogen werden. Die Auswahl, die im folgenden getroffen ist, sucht die bereits gewonnenen Richtlinien weiter auszubauen. Aufs Ganze gesehen, hat sie in dem, was sie an neuem Stoff bietet, etwas Zufälliges. Das kann und muß so sein, weil bei dem hier vorgeführten Vergleichungsverfahren der Inhalt und der individuelle Ursprung der betreffenden Parallelen unwesentlich sind. Wesentlich dagegen ist die Art der in verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten sich findenden Stücke: es handelt sich um volkstümliche Sammlungen von Worten und Taten, Reden und Geschichten; „solche Volksbücher, die nicht Literatur im strengen Sinn des Wortes sind, haben sich immer etwas von der freien Beweglichkeit der mündlichen Überlieferung bewahrt[1]". Und die ursprüngliche Einheit der mündlichen Überlieferung ist der kurze Einzelbericht.

Es empfiehlt sich, diese Sache an möglichst einfachen Fällen zu verdeutlichen. Eine reiche Fundgrube ist hier die große, in Paris erschienene Sammlung von etwa 50 Bänden: Les littératures populaires de toutes les nations. Im ersten Band, der den bezeichnenden Titel: Littérature orale de la Haute-Bretagne (1881) trägt, hat Paul Sébillot auf die Art der Einzelgeschichten und der aus diesen entstandenen Sammlungen geachtet. Richtig heißt es von dieser Littérature orale: „On pourrait presque dire qu'elle est partout et nulle part." Ein erstes Charakteristikum für die mündliche Überlieferung ist, daß sie in Form von Varianten besteht. Daß diese vielfach innerhalb derselben Erzählung neben einander stehen bleiben, zeigt, wie der „Zusammenhang" zu werten ist. Dieser ist, aufs Ganze gesehen, sekundär. Die Verknüpfung der Einzelstücke ist lose und nicht betont, daher chronologisch und psychologisch nicht ergiebig. Wie un-

[1]) Dieses bereits auf S. 69 mitgeteilte Urteil P. Wendlands bestätigt sich auf Schritt und Tritt.

betont der Rahmen, in den die Geschichten hineingestellt sind, ist, ergibt sich vor allem daraus, daß bald eine Verknüpfung gegeben ist, bald nicht. Im ersteren Fall ist sie ziemlich allgemein gehalten. Immer wieder liest man: le lendemain; après cela; un peu plus loin; quelques jours après; au bout de quelque temps; une autre fois usw. Es ist selbstverständlich, daß mit solchen „Zeit"-Angaben für die wirkliche Zeitbestimmung gar nichts gewonnen ist. Man wird in vielen Fällen die Geschichten in ihrer Reihenfolge mit einander vertauschen können. Ab und zu gehören allerdings die Einzelstücke zusammen. Dann ist aber der „Zusammenhang" auf Grund einer inneren Zusammengehörigkeit entstanden, die erst recht sekundär ist. Zu solchem Mangel an Chronologie kommt der an Psychologie. Eine eigentliche Personalschilderung wird nicht gegeben. Durch Handlung oder Wort konzentriert sich alles auf die Hauptperson, während die Nebenpersonen zurücktreten. Dieser erzählende Stil ist reich in seiner Kargheit. Soweit diese letztere verlassen ist, bedeutet das in der Regel keinen Gewinn. In jüngeren Fassungen oder auch erst in der Schlußredaktion tauchen öfters neue Örtlichkeiten und Personen auf. Die ursprüngliche Fassung hat da gar nichts oder etwas anderes gehabt. Diese Dinge kommen und gehen. Und das buntscheckige Bild hat für den, der die Unbetontheit solcher Angaben erkennt, nichts Belangreiches. Die Herausgeber und Erklärer der Volkserzählungen aus neuer und alter Zeit haben dies richtig gesehen; F. M. Luzel, der in der oben genannten Sammlung „Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne" (1881) herausgebracht hat, meint: „Les conteurs populaires ont la fâcheuse habitude d'introduire dans leurs récits des noms de localités et de personnes dans leurs récits qu'ils connaissent, les substituant à d'autres noms plus anciens et qu'il eût été intéressant de connaître." Und bezüglich der Chronologie in solchen Erzählungsgruppen sagt E. Amélineau in den „Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IVe et Ve siècles" (1888): „Je dois aussi prévenir le lecteur de quelques phénomènes propres à la manière égyptienne de composer. A chaque instant on trouve dans les textes coptes, comme dans les anciens textes hiéroglyphiques et hiératiques, des locutions comme celles-ci : Beaucoup de jours après cela, longtemps après, etc.; ces sortes de locutions ne signifient absolument rien ou signifient simplement quelquefois le lendemain. En général les conteurs égyptiens n'attachaient aucune importance à la notion précise du temps : ces formules leur remplissaient bien la bouche, c'est tout ce qu'ils demandaient; ils s'en servaient comme de phrases vagues, comme nous disons vulgairement : *et puis,* ou *après cela.* Il ne faudrait donc pas bâtir de système chronologi-

que sur de pareilles données." Nicht anders ist's in den ägyptischen Volkserzählungen, wie sie von G. Maspéro, ferner von W. M. Flinders Petrie herausgegeben sind.

5. Große Bestandteile des Alten und des Neuen Testaments sind ebenso zu beurteilen. Daß dies erst in den letzten Jahrzehnten erkannt worden ist, hängt mit der Lehre von der Inspiration der Bibel zusammen. Von hier aus mußte man chronologisch und psychologisch aussehende Dinge, die sich als unbetont und unergiebig erweisen, mit großer Stärke betonen. Es ist bedeutsam, daß die altprotestantischen Bibelgelehrten in dieser Sache viel schärfer waren als die katholischen aller Zeiten: die letzteren werfen den ersteren geradezu einen überspannten Inspirationsbegriff vor, der sie zu keiner rechten Erkenntnis des lockeren Aufbaus der Evangelien kommen lasse[1]). In der neueren protestantischen kritischen Theologie und der ihr folgenden Philologie hat sich die Inspirationslehre in einen eigentümlichen Doktrinarismus der homines unius libri umgesetzt, die nach einem in sich abgerundeten, chronologisch und psychologisch folgerichtigen Urevangelium suchten und scharfsinnige Literarkritik trieben, die zu recht verschiedenen Ergebnissen führte: gegenüber einer überspitzten Markus- bzw. Urmarkus-Hypothese wurde schließlich die „synoptische Grundschrift" im Lukas-Evangelium gesucht[2]). Eine ähnliche Starrheit findet sich bei den traditionalistisch eingestellten Forschern (z. B. Th. Zahn), die sich auf den Aufriß des Johannes-Evangeliums stützen. Allenthalben werden hier wie dort Dinge betont, die eine Betontheit gar nicht vertragen.

Auf alttestamentlichem Gebiet haben gegen die Erstarrung und Überspitzung der von Wellhausen und seinen Schülern geleisteten Literarkritik die gattungsgeschichtlichen Arbeiten von H. Gunkel den entscheidenden Angriff geführt. Es soll hier nicht darauf eingegangen werden, inwieweit über die in ihren Grundzügen gesicherte literarkritische Arbeit am Pentateuch hinaus noch weitere solche Arbeit möglich und nötig ist[3]). Sicher ist dies, daß Gunkels Genesis-Kommentar das bleibende Verdienst hat, die Bibelforschung auf die Untersuchung der literarischen Formen der Schriften, insbesondere ihrer Elemente hin-

---

[1]) Vgl. die Einzelbelege in meinem Buch „Der Rahmen der Geschichte Jesu", S. 10f.

[2]) So F. Spitta, Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukas-Evangelium 1912.

[3]) Ich möchte eher die Möglichkeit als die Notwendigkeit zugeben. Anders urteilt O. Eißfeldt in seinem Aufsatz „Zum gegenwärtigen Stand der Pentateuchkritik" in: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 1919, S. 113ff., und in seiner „Hexateuch-Synopse" 1922. Es finden sich hier wichtige Auseinandersetzungen mit H. Gunkel und H. Greßmann.

gewiesen zu haben. Es kann kein Zweifel bestehen, daß viele alttestamentlichen Erzählungen, wie sie Gunkel erläutert, in den Bereich der Volksliteratur gehören. Die Genesis ist die „Niederschrift mündlicher volkstümlicher Tradition". Was Gunkel im einzelnen, vor allem in den Einleitungsparagraphen ausführt, entspricht ganz dem, was oben im Anschluß an ältere und neuere Volkserzählungen festgestellt ist. Auch hier ist die Tatsache der Varianten hervorgehoben. „Volkstümliche Sage besteht ihrer Natur nach in der Form der einzelnen Sage." „Der ‚Zusammenhang' aber, der zwischen den einzelnen Sagen besteht, ist in vielen Fällen späterer Herkunft." „Der Sagenerzähler hat ferner seinen Hörern nicht zugemutet, so wie es etwa der moderne Romandichter tun kann, sich für sehr viele Personen zugleich zu interessieren." „Dabei fällt zunächst die Kürze auf, mit der die Nebenpersonen behandelt werden. Wir sind aus modernen Schöpfungen gewohnt, daß womöglich jede auftretende Person, wenn auch nur mit einigen Zügen als ein auf sich stehendes Individuum dargestellt wird. Ganz anders verfährt der alte Sagenerzähler." „Aber auch die Schilderung der Hauptpersonen ist nach unsern Begriffen merkwürdig karg." Diese im Wortlaut mitgeteilten Äußerungen Gunkels verdeutlichen, daß er das Wesen von Volkserzählungen beschrieben hat, wie wir sie schon in anderem Zusammenhang kennen gelernt haben. Insbesondere erinnert das über die Personenschilderung Gesagte an unsre früheren Ausführungen[1]) über das literarische „Porträt". Auf eine methodologische Einzelheit, die nicht ohne Tragweite ist, muß dabei noch aufmerksam gemacht werden: Gunkel stellt jeweils den antiken Volkserzähler und den modernen Literaten einander gegenüber. Dieser Gegensatz ist tatsächlich einleuchtend und lehrreich. Doch muß hinzugefügt werden, was Gunkel selbst weiß und auch durchblicken läßt: Die „besondere volkstümliche Betrachtung der Menschen, die sich in der Genesis ausspricht", findet sich nicht nur in der Antike, sondern auch in anderen Zeiten, soweit es sich nicht um etwas speziell Antikes, sondern um etwas allgemein Primitives handelt. Das Hauptergebnis, auf das es ankommt, wird dadurch nicht erschüttert. Gunkel fordert, daß in erster Linie die „Einzelheiten" der Genesis zu betrachten sind. „Aber die erste Frage ist, auf welche dieser Einzelheiten die Hauptrücksicht zu nehmen, d. h. welche dieser verschiedenen Einheiten in der mündlichen Tradition die ursprüngliche ist? Es ist dies eine Frage, die sich in vielen ähnlichen Fällen wiederholt: welches ist die maßgebende Einheit: das Liederbuch, die einzelne Sammlung darin oder das einzelne Lied? das Evangelium, die Rede oder der einzelne Spruch, der von Jesus überliefert wird? die ganze Apokalypse oder die einzelne apokalyptische Quellenschrift oder das einzelne Gesicht?"

[1]) Vgl. oben S. 79f.

Hier ist richtig empfunden, daß die Evangelienfrage, vor allem die synoptische Frage letztlich in der Frage nach der „Geschichte der synoptischen Tradition“ [1]) oder auch in der Frage nach „Tradition und Komposition“ [2]) in den Evangelien besteht. Schon die Aufstellungen Wellhausens haben auf das Studium der Vorstufen der Evangelien abgezielt. W. Bousset hat in der ersten Auflage seines „Kyrios Christos“ (1913) auf die Notwendigkeit einer Stilgeschichte der Evangelien hingewiesen und eine Notiz hinterlassen, die in die zweite Auflage seines großen Werkes (1921) aufgenommen ist: „Es hat hier eine ganz neue Methode einzusetzen, die vor allem stilkritisch verfahren und sich auf die Erforschung der Gesetze mündlicher Überlieferung einstellen muß [3]).“ Die neuere sogenannte formgeschichtliche Betrachtungsweise der Evangelien hat diese Aufgabe im einzelnen in Angriff genommen. Es ist der Nachweis erbracht, daß bei der Eigenart der evangelischen Überlieferung das Entscheidende mit der bloßen Anerkennung der Zweiquellen-, der Markus-, dieser oder jener Urmarkus-Hypothese keineswegs gewonnen ist, daß es vielmehr gilt, hinter die Quellen zu kommen. Und je mehr diese letztere Aufgabe gestellt und gelöst ist, desto gleichgültiger wird es, ob man feststellen kann, in welcher Quelle etwa Markus dieses oder jenes Stück gefunden hat. Zweifellos haben sich hier Gunkels Gesichtspunkte, wie sie vor allem in der Einleitung zu seinem Genesis-Kommentar gegeben sind, fruchtbar ausgewirkt. Jedenfalls haben M. Dibelius (Die Formgeschichte des Evangeliums) und R. Bultmann (Die Geschichte der synoptischen Tradition) selbst jeweils diesen Zusammenhang betont. Und in den Besprechungen dieser Arbeiten und meiner Arbeit (Der Rahmen der Geschichte Jesu) ist dasselbe zum Ausdruck gekommen [4]). Man kann und darf allerdings diese Sachlage auch dahin deuten, daß man sagt, die neue Betrachtungsweise habe sich ohnehin durchsetzen müssen, da sie in der Luft gelegen habe [5]).

---

[1]) So R. Bultmann in seinem Werk.

[2]) Vgl. meinen Aufsatz „Der geschichtliche Wert des lukanischen Aufrisses der Geschichte Jesu, Tradition und Komposition im Lukas-Evangelium“ in: Theol. Studien und Kritiken 1918.

[3]) Vgl. dazu meine Einführung zur 4. Aufl. (1922) des „religionsgeschichtlichen Volksbuchs“ von Bousset über Jesus.

[4]) Vgl. H. Windisch in: Theologisch Tijdschrift 1919, S. 371 ff.; G. Bertram in: Theologische Blätter 1922, Sp. 8 ff.

[5]) So ähnlich M. Albertz in seiner formgeschichtlichen Arbeit „Die synoptischen Streitgespräche“ 1921, während H. Windisch (s. vorher) sich so ausdrückt: „Auch die neutestamentliche Forschung hat sich diese Anregungen (sc. Gunkels) zu nutze gemacht oder besser den Anstoß zu intensiverer und umfassenderer Beschäftigung mit diesen Fragen sich geben lassen.“ Wenn dann Windisch an Deißmann, Heinrici, P. Wendland u. J. Weiß erinnert, so ist wohl nicht in jedem einzelnen Fall das Prioritätsverhältnis richtig geschildert.

Dieser Einwand ändert aber nichts daran, daß Gunkel der erste und stärkste Exponent einer allerdings sich durchsetzen müssenden Methode ist.

Wichtiger ist die Beantwortung der Frage, warum man von einem In-der-Luft-liegen sprechen kann. Die sogenannte formgeschichtliche Betrachtungsweise fragt nicht so sehr wie die Literarkritik nach Persönlichkeiten, die diese oder jene Quellenschrift verfaßt haben, sondern redet von der Gemeinde, aus deren Gesamtleben heraus die urchristliche und vor allem die Evangelien-Literatur geformt ist. Die frühere mehr individualistische Betrachtung wird von einer mehr soziologischen abgelöst. Auch der Wissenschaftler ist ein Exponent seiner Zeit; das ist Schicksal und Glück. Eine neue geschichtsphilosophische Einstellung ist spürbar für den, der beobachtet, wie sich auch im Wissenschaftsbetrieb Generationen ablösen. Es ist begreiflich, daß ein solcher Satz, der wie ein Bekenntnis aussieht, bekämpft oder gar dazu benutzt wird, eine neue Methode als gefährlich oder als nicht belangreich hinzustellen. Um so deutlicher muß aber dann gesagt werden, daß der Gang der Forschung hier mit bestimmten Ergebnissen der religionsgeschichtlichen Arbeit zusammentrifft: in der Geschichte der Religionen und damit der religiösen Literaturen hat die Masse, die Gemeinde eine größere Bedeutung, als das früher erkannt worden ist. Dabei schult sich die Methode am Stoff. Die scharf umrissenen Persönlichkeiten der Kirchenväter, wie sie A. v. Harnack, und der antiken Historiker, wie sie Eduard Meyer uns verlebendigt hat, verlangen eine andere Behandlung als manche Anonymi des Urchristentums, die sich im schwülen Dunkel einer reichen Schöpferzeit, ohne daß bestimmte Schöpfer oder Gründer immer zu verzeichnen sind, verlieren. Es ist symptomatisch, daß die beiden zuletzt genannten Forscher ihr Studium der Evangelien-Literatur in ausgesprochenem Maße in der Behandlung der lukanischen Schriften verankert haben. Lukas ist für sie ein Mann vom Schlage des Eusebius oder des Polybius. Selbst wenn das richtig sein sollte — zum mindesten liegt eine Überspitzung vor —, so ist damit nicht das Wesentliche der Evangelien-Literatur getroffen. Entscheidend ist das Studium des ältesten Evangelisten Markus und der Vorstufen der Evangelien. Dabei ergibt sich eine Kluft zwischen diesen und Lukas, über die noch zu reden sein wird.

Gerade derjenige, der auf die besondere Stellung des dritten Evangelisten achtet, gewinnt das rechte Augenmaß für die Evangelien überhaupt und vor allem für ihre Vorstufen. Was oben über die Eigenart von Volkserzählungen, wie sie von der hebräischen Genesis an in allen Zeiten gesammelt worden sind, ausgeführt ist, gilt auch für die Evangelien. Hier wie dort geht es weithin um dieselben Fragen: die Varianten; die Ergiebigkeit des chronologischen und psychologischen Zusammenhangs; die Art der Verknüpfung der ursprünglichen kleinen

Einheiten; die Behandlung von Haupt- und Nebenpersonen. Was ich in meiner Arbeit über den „Rahmen der Geschichte Jesu" im einzelnen untersucht habe, bewährt sich am Studium der Analogien. Im Sachregister sind die in Betracht kommenden Fälle unter folgenden Stichworten zusammengestellt: Dubletten; Lokalisierung, nachträgliche (ungeschichtliche); Periodisierung der Ereignisse durch Lukas; Psychologisierung der Ereignisse durch Lukas; Perikopeneinleitungen (die Wendungen δι' ἡμερῶν, ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, μετὰ ταῦτα, πάλιν usw. haben denselben allgemeinen Charakter, wie wir ihn oben kennen gelernt haben); Personen, Behandlung der; Jesusperikopen.

6. Nun gibt es aber in den Evangelien auch Dinge des äußeren und inneren Zusammenhangs, der Festlegung einer Einzelgeschichte oder eines einzelnen Wortes, die der bisher ins Auge gefaßten Allgemeinheit entrückt sind. Wie sind diese zu beurteilen? Meine Erörterungen über den „Rahmen der Geschichte Jesu" sind fast durchweg so verstanden worden, daß dieser sekundär sei und als spätere redaktionelle Zutat ausgeschieden werden müsse. Dieses Verständnis ist insofern richtig, als man auf Grund der Evangelien zunächst nicht von einer Geschichte Jesu, sondern nur von Geschichten Jesu sprechen darf. Wenn die Evangelisten, vor allem Lukas den Versuch gemacht haben, die trümmerhaften Situationsangaben so zu verteilen und auszuwerten, daß eine fortlaufende Geschichte abgelesen werden kann, so muß dieser Versuch als gescheitert angesehen werden. Bei Markus und Matthäus ist's zudem überhaupt fraglich, ob ihnen wirklich ein solcher Versuch, an dessen Gelingen die Vertreter einer überspitzten Markus-Hypothese glauben, ernsthaft vorgeschwebt hat. Aus dieser Sachlage folgt aber nicht, daß alle Einzelangaben des Rahmens sekundär und daher geschichtlich wertlos seien. Diese Ablehnung einer verallgemeinernden Schlußfolgerung entspringt nicht dem apologetischen Bestreben, wenigstens das eine oder andere Stück zu retten, sondern der Einsicht in die Art der Situationsangaben. Viele von ihnen sind so individuell und zugleich so unbetont, daß mit epichorischer, ursprünglicher Überlieferung gerechnet werden muß [1]). Wenn alle derartigen Dinge erst nachträglich beim Zusammenstellen der Einzelstücke gebildet worden wären, dann wäre der Aufriß im ganzen einheitlicher ausgefallen, d. h. die betreffenden Einzelbestimmungen des Orts, der Zeit, der Situation hätten durchweg einen allgemeinen Charakter erhalten. Das Wesentliche ist, daß in allen Fällen die Rahmenstücke unbetont sind. Damit ist wohl auf der einen Seite ihre Unergiebigkeit, aber auf der anderen Seite auch ihre

---

[1]) In diesem Punkte unterscheide ich mich von R. Bultmann. Vgl. z. B. die Behandlung der Situationsangabe in der Geschichte vom Petrus-Bekenntnis von Cäsarea Philippi in seinem und in meinem Buch.

Ergiebigkeit festgestellt. Besonders lehrreich für diese Sachlage sind Anekdoten-Sammlungen. Die Anekdote als eine in eine bestimmte Zuspitzung auslaufende kleine Geschichte hat natürlicherweise eine Situationsangabe, aus der heraus vielfach erst ihre Zuspitzung, ihre „Pointe" verständlich ist. Aber oft bietet sie darüber hinaus ein an sich nicht nötiges Mehr, indem sie bald örtlich, bald zeitlich festgelegt ist. Und wenn dann solche Anekdoten, wie sie etwa einer bekannten Persönlichkeit gelten, zusammengestellt werden, so entsteht so etwas wie ein Aufriß. Sehr gut läßt sich das z. B. an den Anekdoten von Friedrich dem Großen verdeutlichen, wie sie Friedrich Nikolai herausgegeben und bevorwortet hat[1]). Die in diesen Geschichten vorkommenden Zeitbestimmungen durchlaufen alle Grade: bald fehlt sie ganz, bald ist sie allgemein gehalten (z. B. „einmal" oder „während des Siebenjährigen Krieges"), bald ist das Jahr, der Monat oder gar der Tag angegeben. Mit der Ortsfrage steht's genau so. Ab und zu steht ein kleiner Sammelbericht an der Spitze. Entsprechend dem, daß bei der Anekdote alles auf ihre eigene Zuspitzung ankommt, ist in der Sammlung kein Zusammenhang versucht. Die mitgeteilten Jahreszahlen zeigen deutlich, daß ein chronologischer Faden fehlt. Nur kommt es vor, daß zwei Anekdoten aus inhaltlichen Gründen, wegen ihrer inneren Verwandtschaft zusammengestellt sind. Die Analogie zu der Evangelienüberlieferung liegt auf der Hand. Die inhaltliche Verknüpfung von Worten und Taten Jesu ist nicht nur dem Matthäus, sondern auch dem Markus eigen. Selbst wo Itinerarangaben vorliegen, muß immer wieder auch die Frage nach der sachlichen Anordnung gestellt werden. Ein hierher gehöriger Fall sind die drei Geschichten Markus 4, 35—5, 43: der Seesturm; der gerasenische Besessene; die Tochter des Jairus und das blutflüssige Weib. Bei genauerem Zusehen ist das hier zunächst folgerichtig aussehende Itinerar nicht entwirrbar und hat nur den Sinn, daß hier drei Geschichten auf und am See von Gennesaret zusammengestellt sind, die in verschiedenen Jahren sich zugetragen haben können. Sowohl in den Evangelien als in den vorhin zum Vergleich herangezogenen Anekdoten stehen bald gerahmte, bald nichtgerahmte Bilder zusammen. Und die Sammler dieser Stücke haben, da sie diese Dinge nicht betont haben, im ganzen nicht durchgreifend geändert. Daraus erklärt sich die Buntheit der Situationsangaben.

7. So viel sich aus solcher Betrachtung von Volkserzählungen und Anekdoten für die der Evangelien lernen läßt, so bleibt doch vieles in diesem Zusammenhang noch ungeklärt. Das liegt daran, daß der Werdegang der Evangelien schon durch die Spaltung in verschiedene

[1]) Jetzt am bequemsten zugänglich im Insel-Verlag, Leipzig: Insel-Bücherei Nr. 159.

uns vorliegende Gesamtredaktionen (die vier Evangelien) ein sehr schwer faßbarer ist. Es empfiehlt sich daher, zum Vergleich eine größere Geschichtensammlung heranzuziehen, in der eine Fülle von Überlieferungen zusammengewachsen und die dann in verschiedenen Fassungen in die Welt gegangen ist. Die lehrreichsten Beispiele sind hier die Deutschen Volksbücher von Till Eulenspiegel und Doktor Faust. Das letztere, auf das wir uns hier beschränken, hat, bevor es zum ersten Mal gedruckt wurde, mannigfache Vorstufen durchgemacht, und seine Geschichte ist auch mit der Drucklegung nicht abgeschlossen gewesen: es sind Neufassungen entstanden, die von der ersten Fassung ganz oder auch nur teilweise abhängig sind. Dieser Zustand (a. Vorstufen, b. Neufassungen) entspricht ganz dem der Evangelien: Markus, der älteste Evangelist, setzt eine Geschichte der von ihm gesammelten Überlieferungen voraus, und sein Evangelium hat dann noch in den anderen Evangelien eine Geschichte gehabt, die von neu hinzukommenden Überlieferungen mit getragen ist. Das Studium der Vorstufen ist hier wie dort mit besonderen Schwierigkeiten und Hypothesen belastet. Das Studium der Neufassungen dagegen ist beim Faust-Buch gesicherter, weil hier — wir befinden uns im Zeitalter des Buchdruckes und der festliegenden Erscheinungsjahreszahlen — die Frage der Abhängigkeit der einen Fassung von einer anderen weithin exakt nachgeprüft werden kann. Aufs Ganze gesehen, kann jedenfalls die Frage nach Tradition und Komposition beim Faust-Buch bestimmter als bei den Evangelien beantwortet werden.

Wer ein beliebiges älteres oder jüngeres Faust-Buch (über die verschiedenen Fassungen wird noch zu reden sein) auch nur flüchtig überliest, merkt sehr schnell, daß hier kein frei schaffender Erzähler, keine in sich abgeschlossene Schriftstellerpersönlichkeit zu uns spricht, sondern daß hier Sammlungen von altüberkommenen Geschichten vorliegen, in deren Gestaltung der Sammler mehr oder weniger — aber in keinem Falle sehr tief — eingegriffen hat. Die gelehrte Forschung hat diesen Eindruck des Lesers längst bestätigt. Die Eigenart der Volkserzählung, wie sie sich in der mündlichen Überlieferung zuerst niedergeschlagen hat, hat in keinem Faust-Buch mehr verwischt werden können[1]). Das Maß dieser Eigenart ist fast immer dasselbe, so verschiedene Literaten auch die Faust-Geschichte gestaltet haben, genau so wie sich auch Lukas trotz seiner literarischen Ansprüche in seiner Stoffdarbietung und -einteilung nicht sonderlich stark von den anderen

---

[1]) Vgl. Faligan, Histoire de la légende de Faust 1888, S. IV: „La légende de Faust étant une légende populaire, modifiée sans doute à bien des égards par les écrivains qui l'ont recueillie, mais née de la tradition orale dont elle a retenu non seulement la physionomie générale, mais tous les traits caractéristiques."

Synoptikern unterscheidet. Bezüglich der Faust-Gestalt[1]) sind zunächst verschiedene Ortsüberlieferungen greifbar: Oberrhein, Wittenberg, Erfurt, Leipzig, Ingolstadt, Nürnberg. Besonders in der Erfurter akademischen Jugend lebte die Erinnerung an Fausts lustige Streiche und führte zur Entstehung einer örtlichen Überlieferung, die schließlich schriftlich festgelegt wurde. Einige Züge, die auf Erfurter Überlieferung zurückgehen, sind vermutlich um die Mitte des 16. Jahrhunderts in einer Chronik aufgezeichnet worden. Demgegenüber wird auch die Meinung vertreten, diese Chronik habe ihre Geschichten dem Faust-Buch entlehnt und sei erst später entstanden[2]). Es gab ferner Leipziger Überlieferungen. Unter den dortigen Studenten liefen allerlei wirkliche oder gefälschte Aufzeichnungen Fausts um. Weiterhin flossen Ingolstädter und Nürnberger Geschichten zu. Zwei von diesen letzteren wurden in einer kürzeren und in einer längeren Fassung weitergegeben[3]). Wir gelangen so auf eine üppige Überlieferung, die sich schon zu Lebzeiten des „Zauberers" entwickelte und immer mannigfacher gestaltete. Vor allem wurde das Ende Fausts mit allerlei Geschichten umsponnen. Zu diesem Ganzen, das bereits ein Ende hatte, brauchte nur ein Anfang hinzuzukommen, und der Rahmen für ein biographisches Volksbuch war fertig. Ein bunt zusammengewürfelter Stoff war in einen lockeren Rahmen gespannt. Es galt, dies alles zu sammeln und unter eine einheitliche Grundauffassung zu bringen.

Die Art der Komposition des Faust-Buches wird deutlich aus den uns erhaltenen älteren Fassungen der Geschichte (1587ff.: die verschiedenen Ausgaben von Spieß, davor noch die Wolfenbütteler Fassung) und ihrer Erweiterung durch Widman (1599), bei dem der Stoff ungeheuer anschwillt. Eine synoptische Übersicht führt zu folgenden „literarkritischen" Ergebnissen[4]):

W = Wolfenbütteler Fassung;
H = die verschiedenen Ausgaben von Spieß 1587ff.
  A = 1. Druck;
  B = angeblicher Neudruck noch aus dem Jahre 1587, in Wirklichkeit eine Überarbeitung und 8 neue Streiche, die aus Zauberbüchern stammen[5]);

---

[1]) Zum folgenden siehe W. Scherer in der Vorrede zu seinem Faksimile des ältesten Faust-Buches 1884, ferner R. Petsch, Das Volksbuch vom Doktor Faust nach der ersten Ausgabe 1587, 2. Aufl. 1911 (1. Aufl. von W. Braune 1878).

[2]) Vgl. Szamotólski im „Euphorion", II. Bd., 1895, S. 39ff.

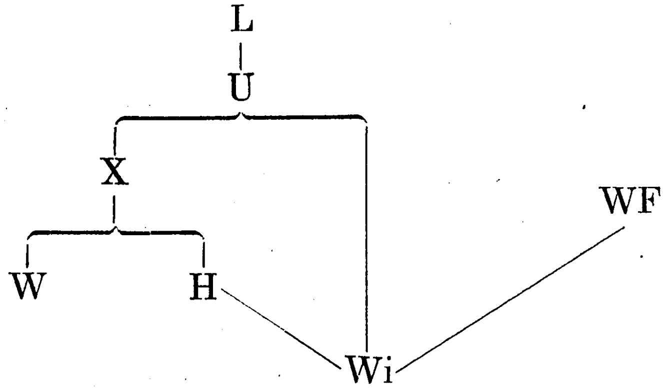
[3]) Vgl. W. Meyer, Nürnberger Faust-Geschichten 1895.

[4]) Siehe R. Petsch, a. a. O., S. XVIIIff.

[5]) Das Spieß'sche Druckerzeichen fehlt in dieser Ausgabe, die auch die Ulmer Ausgabe genannt wird (ein Exemplar befindet sich in Ulm). Sie ist abgedruckt bei J. Scheible, Das Kloster, 2. Bd., 1846, wo sie noch als das älteste Faust-Buch angesehen wird.

C = die Ausgabe, die durch die Erfurter Kapitel erweitert ist;
D = aus A u. C kombinierter Text, Berliner Druck v. J. 1590.
Wi = Widman.

W und H stimmen bisweilen wörtlich zusammen, wo Wi abweicht. Daraus folgt für W und H eine gemeinsame Vorstufe X, die nicht die Vorlage von Wi, sondern nur die Schwesterstufe seines Textes gewesen sein kann. Ferner: W nennt sich „Dolmetsch" aus dem Lateinischen. Zwischen dieser lateinischen Originalfassung = L und X ist eine deutsche Bearbeitung = U anzusetzen, aus der Wi, der sich nirgends auf das lateinische Faust-Buch beruft, manches geschöpft haben muß. Dabei ist es fast unmöglich, die verbreiternde Übersetzung U und ihre Verkürzung X, aus der W und H geflossen sind, auseinanderzuhalten, weil Wi, der klassische Zeuge für U, daneben H zur Hand gehabt, alle seine Vorlagen (dazu gehören auch Aufzeichnungen über Faust unter Wagners Namen = WF) aber kräftig überarbeitet hat. L erstrebt die Konzentration der Geschichten auf Wittenberg, ohne dabei diesen irgendwie Lokalfärbung zu geben. Das ist bei U anders, der andere Lokalisierungen vornimmt. Dabei herrscht kein höheres Anordnungsprinzip; vielmehr wird auf Grund lockerer Ähnlichkeitsassoziationen zu den Erzählungen bei L jeweils das Verwandte hinzugefügt. Die Ähnlichkeit eines solchen Stammbaums mit



dieser oder jener Urevangeliumshypothese, Zweiquellentheorie usw. dürfte deutlich sein. Daß wir beim Faust-Buch auf relativ sicherem Boden stehen, gibt der hier mitgeteilten Literarkritik ein besonderes methodologisches Gewicht.

In unsrer weiteren Erörterung lassen wir die älteste uns bekannt gewordene Fassung, die Wolfenbütteler Handschrift[1]), beiseite und gehen aus von dem 1587 von Spieß in Frankfurt am Main gedruckten Faust-Buch, das die Grundlage für alle späteren Bearbeitungen der Faust-Sage gebildet hat und von dem außer den drei oben genannten bis 1592 ein rundes Dutzend Drucke erschienen sind, bis es dann durch die Widman'sche Fassung 1599 verdrängt wurde. Was die Frage

[1]) Hrsg. von G. Milchsack 1892–97.

nach Tradition und Komposition anlangt, so ist sie nicht in allen Fällen deutlich zu lösen. Bei einzelnen Zügen kann man im Zweifel sein, ob der Autor diese bereits in der Überlieferung vorgefunden oder selbst erfunden hat. Wie wenig er das letztere getan hat, ergibt sich aus den leicht feststellbaren Widersprüchen und Doppelerzählungen. Z. B. ist in Kap. 35 und in Kap. 56 offenbar derselbe Vorgang erzählt, sei es daß der Verfasser beide Varianten in der Überlieferung vorgefunden und aufgenommen, sei es daß er selbst die zweite Geschichte aus der einen ursprünglicheren Eindruck machenden ersten Geschichte entwickelt hat. Das Fehlen einer durchgreifenden Redaktion zeigt sich dann aber vor allem in den Überleitungen von einer Erzählung zur andern. Wir können hier alle Fugen eines Rohbaus feststellen. Dieser Zustand wird von den neueren Forschern der germanistischen Zunft sehr getadelt. G. Ellinger[1]) spricht von einer „kläglichen Art und Weise" des Verfassers. W. Scherer[2]) nennt ihn einen „rechten Stümper, dem so ziemlich alle die Eigenschaften fehlten, die man vom bescheidensten Schriftsteller verlangen darf. Wie schlecht erzählt er! Wie schlecht hat er seinen Stoff disponiert!" Erich Schmidt[3]) findet in der Zusammenfassung der locker aufgefädelten Abenteuer des dritten Teiles „kaum mehr als eine redaktionelle Buchbinderarbeit". Man fühlt sich hier an das Urteil von Eduard Schwartz über das Johannes-Evangelium erinnert[4]) oder daran, daß die Markus-Hypothese durch den scharfsinnigen Synoptiker-Umsturz F. Spittas[5]) ins Wanken geraten ist, der davon ausgeht, daß in dem locker gefügten Markus-Evangelium der ursprüngliche Aufriß der Geschichte Jesu nicht gefunden werden könne. Grundsätzlich nicht anders liegt die Sache bei den Vertretern einer überspitzten Markus-Hypothese, die gewissermaßen aus der Not eine Tugend machen und den Markus-Aufriß ernst nehmen und dabei gezwungen sind, die Nähte „durch ein gewisses psychologisches Supplementärwissen"[6]) zu verwischen. M. E. sind ebensowenig wie die Urteile über den mangelhaft verbindenden und darstellenden Markus auch die soeben mitgeteilten Urteile über den „Stümper", der das Spieß'sche Faust-Buch herausgegeben hat, am Platze. Es fehlt hier das rechte Augenmaß dafür, daß solch ein Volksbuchschreiber nicht so sehr eine Schriftstellerpersönlichkeit wie ein bloßer Sammler und damit Exponent

---

[1]) In: Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte u. Renaissance-Literatur. N. F. 1887/88, S. 156.

[2]) A. a. O., S. XIII f.

[3]) In: Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften Phil.-hist. Kl. 1896, S. 569.

[4]) Siehe oben S. 53, Anm. 1.

[5]) Siehe sein Buch: Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukas-Evangelium 1912.

[6]) So gut Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 2. A., 1913.

einer vom Volke getragenen Überlieferung ist. Urteile in malam partem erübrigen sich und führen schließlich in die Irre.

Die weiteren Schicksale des Faust-Buches verdeutlichen das Gesagte. Die Nachdrucke der Spieß'schen Ausgabe sind, obwohl manches umgestellt und manches ergänzt ist, eben nicht mehr als Nachdrucke. Erst Rudolf Widman[1]) greift stärker ein, benutzt mancherlei besseres und reichlicheres handschriftliches Material, als dem Verfasser des Faust-Buches von 1587 zu Gebote stand. Interessant für den Werdegang solcher Volksbücher ist, daß zwei Plus-Kapitel Widmans in der Wolfenbütteler Handschrift zutage getreten sind. Trotzdem aber lehnt sich Widman an die Fassung von 1587 an und sucht in seiner Weise zu verbessern, chronologisch richtig zu stellen und zu ergänzen, während er anderes wegläßt. In ähnlicher Weise ist in dem 1674 erschienenen Faust-Buch von Nikolaus Pfitzer[2]) die Widman'sche Fassung umgearbeitet. Tiefer greift um 1725 das „Faust-Buch des Christlich-Meynenden“[3]) ein, das einen kurzen Auszug in enger Anlehnung an den unmittelbaren Vorgänger Pfitzer darstellt: nach sachlichen Gesichtspunkten sind Einzelgeschichten zusammengezogen; vieles ist weggelassen; dafür gibt es zwei lange Erzählungen, die in Wien spielen; die frühere Reihenfolge ist stark geändert. Nach dem „Christlich-Meynenden“ und zum Teil nach Pfitzer sind die modernen Faust-Bücher und -Märchen gearbeitet, von denen es eine ganze Anzahl gibt. Es seien genannt L. Aurbacher[4]) und G. Schwab[5]). Für die Art, wie solche Volksbücher behandelt werden können und müssen, ist besonders bezeichnend die Arbeit von A. Holder[6]), die folgenden Titel trägt: „Das alte Faust-Buch. Auf Grund der Ausgaben von 1587, 1599 und 1674 und anderer Quellen jener Zeit in neuer (sachlicher) Anordnung der Sagen bearbeitet und herausgegeben.“ Wir haben es also mit einer Faustbücher-Harmonie zu tun. Bemerkenswert ist schließlich noch, daß die verschiedenen Übersetzungen des Faust-Buches in fremde Sprachen[7]) (holländisch, englisch, französisch) einerseits eine genaue Wiedergabe, andererseits eine Weiterbildung der betreffenden Vorlage sind.

Die „synoptische Frage“, die uns das Vorhandensein der ver-

---

[1]) Abgedruckt bei J. Scheible, Das Kloster, 2. Bd., 1846.

[2]) Neudruck von R. v. Keller 1880 (= Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, 146. Bd.).

[3]) Abgedruckt bei J. Scheible, Das Kloster, 2. Bd., 1846. Neu hrsg. von S. Szamotólski 1891 (= Deutsche Literaturdenkmale des 18. u. 19. Jahrh. Nr. 39).

[4]) Ein Volksbüchlein. In: Reclams Universal-Bibliothek Nr. 1291 u. 1292.

[5]) Die Deutschen Volksbücher, 7. Heft. In: Reclams Universal-Bibliothek Nr. 1515.

[6]) In: Der Volksmund. Alte u. neue Beiträge zur Volksforschung hrsg. von Fr. S. Krauß, Bd. 11, 1907.

[7]) Vgl. Faligan, Histoire de la légende de Faust 1888, S. 234ff.

schiedenen Faust-Bücher stellt, läßt sich, wie die bisherigen Erörterungen gezeigt haben, mit großer Bestimmtheit beantworten. Über das „Wie" der Änderungen sind wir sehr genau im Bilde. Schwieriger ist die Frage nach dem „Warum". Warum ist dies eigentümliche Gemisch von Übereinstimmungen und Abweichungen entstanden? Wir werden nach der Tendenz der einzelnen Fassungen zu fragen haben. Einzelnes läßt sich hier aufzeigen. Wenn bei Widman Faust nicht in Wittenberg, sondern in Ingolstadt studiert, so soll offenbar der sündige Weltmensch dem Katholizismus in die Schuhe geschoben werden. Und Pfitzer verlegt wohl mit kluger Berechnung alles ausdrücklich in die Zeit „vor Lutheri sel. Reformation", als das alte päpstliche Wesen noch überall im Schwange war. Solche Einstellung hängt mit der Gesamtstimmung des ältesten Faust-Buchs zusammen. Längst ist man darauf aufmerksam geworden, daß der erste Kompilator eine protestantische Tendenz verrate. Neuere Forschungen [1]) haben ergeben, daß der Verfasser der Wolfenbütteler Handschrift in den Kreisen der Gnesiolutheraner zu suchen ist. Vielleicht ist sogar damit zu rechnen, daß das Faust-Buch eine Persiflage Melanchthons ist, um in der Person des Faust ad oculos zu demonstrieren, daß die melanchthonische Auffassung der Rechtfertigungslehre (freier Wille, Synergismus, gute Werke als conditio sine qua non) zum Paganismus und so zum Teufel führe. Jedenfalls ist deutlich, daß das Ganze lehrhaft-erbaulich ist, bzw. sein soll. Ein Hauptfundort für den Geschichtenstoff sind Luthers Tischreden. Dabei ist schwerlich sicher festzustellen, ob diese eine Quelle für den Autor oder die hinter ihm stehende Überlieferung oder überhaupt keine Quelle darstellen, je nach dem mit einer Abhängigkeit von einer gemeinsamen dritten Quelle gerechnet werden muß [2]). Es tauchen hier dieselben nicht leicht beantwortbaren Fragen wie bei den Evangelien auf.

Die Erkenntnis des lehrhaft-erziehlichen Charakters des Faust-Buches ist wichtig für die Beurteilung seiner Komposition. Was dem eigentlichen Biographen, der eine äußere und innere Verknüpfung der Einzelheiten im Leben seines Helden erstrebt, wesentlich ist, fehlt in diesem Volksbuch genau so wie in den Evangelien. Der schon zweimal genannte französische Faust-Forscher Faligan [3]) hat diese Sachlage richtig so gekennzeichnet: „Pas un ordre chronologique . . . le livre cependant n'est pas dénué de tout mérite de composition, l'auteur . . . y suit un plan très manifeste, mais un plan d'édification religieuse

---

[1]) Siehe G. Milchsack, a. a. O.

[2]) Für G. Kawerau in seiner Besprechung des Milchsack'schen Buches (Theol. Literatur-Zeitung 1897, Sp. 488 ff.) steht es fest, daß der Verfasser des Faust-Buchs Aurifabers Sammlung von Luthers Tischreden „mit Erfolg gelesen und ausgebeutet hat".

[3]) A. a. O., S. 151 f.

et morale qui le rend plus attentif à la vie intime qu'à l'existence extérieure de son héros." Die Komposition beruht im wesentlichen in der Art der Auswahl der Tradition, die sich auf kleinen Einheiten aufbaut.

Eine Synopse der verschiedenen Faust-Bücher macht klar, daß alle ihre Verfasser nur zum kleinsten Teile Schriftsteller, in der Hauptsache Sammler, Tradenten und Redaktoren waren, daß die von ihnen zusammengefügten Einheiten bereits vorher formale Geschlossenheit besaßen. Dem entspricht die Vielgestaltigkeit und Unbetontheit des Rahmens, in den die einzelnen Geschichten gestellt sind. Um dies nachzuprüfen, habe ich mir eine Synopse von acht verschiedenen Faust-Büchern angelegt: 1) Spieß 1587; 2) Neudruck 1587, sog. Ulmer Ausgabe; 3) Widman 1599; 4) Pfitzer 1674; 5) Der „Christlich-Meynende" 1725; 6) Aurbacher um 1825; 7) G. Schwab 1835/37; 8) Holder 1907. Es ist schon erwähnt, daß die Ulmer Ausgabe die Geschichten in anderer Reihenfolge bringt als der ursprüngliche Spieß'sche Druck. Trotzdem — und das ist entscheidend für die Unbetontheit des Rahmenwerks — ist in den betreffenden umgestellten Geschichten die jeweilige Einleitung, die doch zeitliche oder örtliche Angaben enthält, nicht geändert: mit ihrem Rahmen sind die Stücke gewandert [1]). In allen Fassungen sind die Situationsbestimmungen bald genau, bald allgemein. Sehr oft ist über die Zeit gar nichts ausgesagt; dann aber ist auf einmal bei einer anderen Geschichte Jahr, Monat und Tag angegeben. Verfolgen wir dieselbe Geschichte durch verschiedene Fassungen hindurch, so ist's oft so, daß ein späteres Faust-Buch die Zeitbestimmung eines früheren wegläßt; oft aber taucht erst in einer späteren Fassung eine derartige genaue Zeitangabe auf, um entweder sich zu halten oder wieder beseitigt zu werden. Dasselbe gilt von Orts- und Personenbezeichnungen. Wir können also einen doppelten Vorgang beobachten: detaillierende Situationsangaben wachsen solchen Geschichten zu, die vorher nichts Derartiges hatten; andererseits aber verschwinden sie auch aus Geschichten, die vorher mit ihnen ausgestattet waren. In den Evangelien ist's genau so. Und was wir aus den Faust-Büchern ablesen können, ist dies: man kann und darf nicht aus dem Mehr oder Weniger der Rahmenstücke für die zeitliche Ansetzung oder gar den geschichtlichen Wert der betreffenden Überlieferung bestimmte Schlüsse ziehen. Die vielbehandelte Frage, ob Markus wegen des Reichtums oder Matthäus wegen der Kargheit der Situationsschilderung ursprünglicher sei, ist eine unlösbare Frage, da der Gang der Überlieferung sowohl die Tendenz der Erweiterung als die der Verkürzung aufweist. Für die wichtig bleibenden Prioritätsfragen müssen schon andere Indizien beigebracht

[1]) Vgl. hierzu die in meinem „Rahmen der Geschichte Jesu" zusammengestellten Fälle.

werden. Die allgemein gehaltenen Zeitangaben (besonders häufig findet sich: „auf eine Zeit") haben nur den Wert von Zäsuren, sei es daß es sich um „Perikopen"-Einleitungen oder -Ausleitungen handelt. An diesem Gesamtzustand wird nichts durch das Auftreten von Sammelberichten, besonders in den späteren Fassungen, geändert. Soweit eine Ordnung erstrebt wird, ist sie sachlicher Art — genau so wie Matthäus noch mehr als Markus unter Abstoßung von mancherlei überflüssigem Rahmenwerk sachlich ordnet und mit Recht der Lieblingsevangelist der christlichen Kirche geworden ist. Der letzte Bearbeiter des Faust-Buches Richard Benz[1]) hat sich in richtigem Empfinden nicht dabei aufgehalten, den Aufriß des ersten Druckes zu kritisieren (anders wie die oben genannten Germanisten Ellinger, Scherer und Erich Schmidt), sondern diesen seiner „Erneuerung" ungekürzt zu Grunde gelegt und spätere Drucke herangezogen, soweit sie stofflich Neues boten: „Da die mündliche Volksüberlieferung die gemeinsame Grundlage ist, so blieb die Einheit der Dichtung gewahrt, trotzdem scheinbar aus verschiedenen Quellen geschöpft ist: die einzelnen Abenteuer sind in den Zusammenhang gesetzt, der sich aus dem Aufbau des Werkes von selbst ergab. Der Leser hat also das Volksbuch vom Dr. Faust in der stilistisch ursprünglichen Form und in größter stofflicher Vollständigkeit vor sich."

8. Mit den volkstümlichen christlichen Heiligenleben des Altertums und des Mittelalters steht es hinsichtlich ihrer Entstehung und literarischen Eigenart nicht anders als mit dem besprochenen Volksbuch von Doktor Faust. Wir haben es hier mit einer vielgelesenen und immer vermehrten Erbauungsliteratur des Volkes zu tun. Über ihre Abgrenzung gegenüber den Erzeugnissen einer literarischen Heiligenbiographie ist bereits gehandelt worden[2]). Ferner haben wir die Urteile der Gelehrten angeführt, die eine Vergleichung der Evangelien mit volkstümlichen Heiligenleben für förderlich halten[3]). An dieser Stelle soll darüber hinaus ihre literarische Eigenart beschrieben und an einigen typischen Beispielen verdeutlicht werden.

Als Heiligenleben-Sammlungen kommen vor allem die Acta sanctorum der Bollandisten in Betracht. Doch sind aus diesem hagiologischen Sammelwerk jesuitischen Gelehrtenfleißes, in dem, nach dem Kalender geordnet, das Akten-Material für die einzelnen Heiligen in anerkennenswerter Lückenlosigkeit und kritischer Verarbeitung geboten ist, die verschiedenen Volkstraditionen und Traditionssammlungen nicht immer ganz leicht herauszuheben. Für unsre Zwecke sind geeigneter „Der Heiligen Leben und Leiden anders genannt das Passional"[4])

[1]) Die Deutschen Volksbücher (bei Eugen Diederichs, Jena) 1912.
[2]) Siehe oben S. 61, Anm. 2.. [3]) Siehe oben S. 72 und 75.
[4]) Am bequemsten in einem Neudruck des Insel-Verlags zugänglich.

und vor allem die berühmte Legenda aurea des Jacobus a Voragine[1]). Das gelehrteste, dabei knappe Werk über die Heiligenleben verdanken wir dem Bollandisten H. Delehaye[2]), der über den Gehalt der „hagiographischen Legende“, den Werdegang dieser Legende und die redaktionelle Arbeit des Hagiographen mit einer methodologischen Sicherheit urteilt, von der der Evangelienforscher viel lernen kann. Man möchte es fast bedauern, daß es diesem scharfsinnigen katholischen Gelehrten versagt ist, seine Kritik einmal in ebenso freier Weise gegenüber den Evangelien anwenden zu können. Wesentlich für den Begriff der Heiligenlegende ist ihr religiöser Charakter, ihr erbaulicher Zweck. Wir haben es mit Denkmälern zu tun, die einerseits durch den Kult der Heiligen inspiriert sind und andererseits den bestehenden Kult fördern. Die Evangelien sind in demselben Sinne Kultlegenden. Hier wie dort beobachten wir einmal das Volk als den Schöpfer und Träger der Überlieferung und dann den Hagiographen oder Heiligenbiographen und Legendenschreiber, der erst später sein Werk beginnt. Das Volk als der namenlose Urheber ist ein geheimnisvolles und kollektives Agens, das vieles formt, vieles umformt, vieles weiterbildet, dabei nicht fähig ist, das Geformte in einem bestimmten Zusammenhang durch die Schrift festzuhalten. Der Hagiograph, der die membra disiecta vorfindet und sie zu einem Ganzen fügen will, hat zeitweilig nicht mehr zu tun als das Überlieferte zu sammeln und zu stilisieren. In dieser Weise haben Volksseele und Gelehrtenarbeit an der Heiligenlegende zusammengewirkt. Für das Werden der Legende in ihren ersten Anfängen ist wichtig, daß sich ein unbewußter oder unüberlegter Vorgang am geschichtlichen Stoff vollzieht: ein subjektives Element wird in die Wirklichkeit eingeführt. Es bildet sich eine Darstellungsweise heraus, die weder gänzlich mit der Wirklichkeit übereinstimmt noch durchaus falsch ist: jeder Mensch, jeder Gemeinschaftskreis erzählt seine Legende. Wir sind im täglichen Leben immerzu Zeugen solcher unbewußten Arbeit, wie sie sich in der Legende zeigt. Mit der Zahl der Mittelspersonen vermehren sich die Quellen der Irrtümer. Der eine hat den Bericht so, der andere so erfaßt. Aus Sorglosigkeit oder auch aus Gedächtnismangel ist eine Einzelheit vergessen worden. Der nächste Erzähler, der den von ihm bemerkten, aber nicht immer scharf erfaßten Fehler berichtigen will, bringt eine neue Einzelheit herbei oder erfindet sie. Diese alltägliche Tatsache wird folgenschwerer, wenn sie inmitten der Menge vor sich geht, wenn an die Stelle der einiger-

---

[1]) Die lateinische Ausgabe von Th. Grässe (3. Aufl. 1890) ist leider vergriffen. Zwei stattliche Bände in Übersetzung hat Richard Benz bei Diederichs-Jena vorgelegt.

[2]) Les légendes hagiographiques 1905, 2. Aufl. 1906, von E. A. Stückelberg unter dem Titel „Die hagiographischen Legenden“ 1907 ins Deutsche übersetzt.

maßen gezügelten Denktätigkeit des Individuums das ziemlich ungebundene Beeindrucktsein des Volkes tritt. Die Phantasie gewinnt Raum. Das Gesagte gilt für die Evangelien in besonderem Maße[1]). Die Phantasie, wie wir sie in den Legenden wirksam sehen, hat bei aller Ungebundenheit ihre Grenzen (ähnlich liegt's beim Kinde). Die Anzahl der Persönlichkeiten, die auftreten, ist eine beschränkte. Die Helden des Volkes stellen sich in dessen Gedächtnis nicht neben einander, sondern sie ersetzen sich. Wir beobachten die Tendenz der Vereinfachung. Die chronologischen und geographischen Rücksichten sind gering. Die historischen Stoffe werden von der Volksseele neben einander gesetzt und durch ein leichtes Gewebe verbunden. Die Vorstellung von einem Zusammenhang verwischt sich, ist unwesentlich. Um so stärker bleibt das Bild[2]). Soweit sich Lokalisierungen finden, darf nicht vergessen werden, daß diese oft, zumal wenn sie genau sind, rein literarischen Ursprungs sind[3]). Auf der anderen Seite ist aber gerade wieder die

---

[1]) Es ist bedeutsam, daß ein so konservativ eingestellter Gelehrter wie A. Schlatter (Die Theologie des Neuen Testaments, II. Teil, 1910, S. 532) die Sachlage nicht verkennt: „Die Mitwirkung der Phantasie bei der Darstellung des Christus fürchtete kein Evangelist; er versetzte sie vielmehr für sich und seine Hörer in eine lebhafte Tätigkeit, nicht nur deshalb, weil niemand auch bei der nüchternsten Wahrhaftigkeit Vergangenes ohne Mitwirkung der Phantasie wiedererzählen kann, sondern auch deshalb, weil an diesen Erzählungen der Erzähler wie der Hörer mit ihrem Willen lebhaft beteiligt sind und die Bewegung des Willens immer dadurch erfolgt, daß unsrem Verlangen ein schaubares Bild vorgehalten wird ... In manchen Fällen werden wir die Grenze nicht mehr abmessen, an der die Erinnerung zur Dichtung ward und die plastische Gestaltung der Erzählung vom wirklichen Hergang sich entfernt." Wenn dann Schlatter diese Phantasie „einer kraftvollen Zucht unterworfen" sein läßt und in der Bindung der Christusdarstellung an den Glauben begründet findet, daß der Unterschied zwischen dem Mythus und der Wirklichkeit nie vergessen wurde, so finde ich diese „biblizistische" Haltung noch nicht geklärt genug, als daß ich mich ihr anschließen könnte. Hinzu kommt, daß Schlatter mit Bewußtsein seine Aussagen über Phantasie und Glauben nur in bezug auf die Evangelistenpersönlichkeiten und nicht in bezug auf die von den Anonymi getragenen Vorstufen macht. Er meint: „Eine nach Analogie des Midrasch frei waltende Legende muß der, der ihre Annahme für nötig hält, in den leeren Raum hinauflegen, der vor der uns bekannten Geschichte der Evangelien liegt." Ich meine: wir müssen uns in diesen „leeren Raum" begeben, der den Eindruck der Leerheit macht, weil er mehr oder minder dunkel ist. Gerade dann wird aber unser Blickfeld ein anderes.

[2]) Vgl. hierzu die Bildhaftigkeit der Evangelien-Perikopen.

[3]) Siehe Delehaye a. a. O., S. 51: „Faut-il insister beaucoup pour faire comprendre combien est illusoire le procédé qui consiste à tracer l'itinéraire d'un saint au moyen des jalons plantés par la légende? Si on l'a parfois essayé, ce n'a point précisément été au grand profit de l'histoire." Anmerkungsweise weist Delehaye darauf hin, daß das Leben der hl. Radegunde Objekt eines solchen mißglückten Versuchs gewesen sei (vgl. Analecta Boll. B. X. p. 56—60). Das erinnert ganz an die durch die Erkenntnis des „Rahmens der Geschichte Jesu" erledigten Fragen.

Zähigkeit des volkstümlichen Erinnerungsvermögens in bezug auf die Örtlichkeiten beachtlich. Der Hagiograph als der Legendenschreiber gehört auf der einen Seite selbst in den Bereich des Volksmäßigen hinein, auf der anderen Seite aber hat er schriftstellerische Bestrebungen und auch Ergebnisse. Das Maß des Letzteren ist verschieden, wie sich ja auch in diesem Punkte Markus und Matthäus einerseits und Lukas andererseits von einander abheben. Aber in keinem Fall hat der Charakter der Vorstufen beseitigt werden können.

9. Die altchristlichen Mönchsgeschichten, die den Heiligenleben im engeren Sinne vorangegangen sind, haben dieselben besprochenen Kennzeichen. Wir verdeutlichen uns das an der Historia Monachorum des Rufinus und der Historia Lausiaca des Palladius, wie sie in neuerer Zeit von E. Preuschen[1]), R. Reitzenstein[2]) und W. Bousset[3]) bearbeitet worden sind. Die neueste Phase der Forschung hat darin ihre Eigentümlichkeit, daß sie die Autoren der genannten Geschichtensammlungen immer mehr in den Hintergrund und die anonymen Vorstufen immer mehr in den Vordergrund gestellt hat, daß sie klar die Frage nach Tradition und Komposition, nach dem Übergang von der Kleinliteratur zur Hochliteratur erfaßt hat. „An der Spitze dieser Literatur steht nicht ein bestimmter Mann und nicht eine ursprüngliche Sammlung. In Einzelnovellen entwickelt sich eine Art Volksliteratur, die durch verschiedene Sammler in kleineren und größeren Corpora in die eigentliche Literatur übergeht. Daß wir einen dieser Sammler, eben Rufin, genau kennen, ist wichtig genug; nur dürfen wir seine eigene Tätigkeit nicht überschätzen. Nicht mehr als die Verknüpfung verschiedener Quellen in den Rahmen einer Erzählung, hier und da vielleicht eine Mahnung oder erbauliche Betrachtung, endlich die Einheitlichkeit der Grundanschauung und Tendenz dürfen auf seine Rechnung gesetzt werden. Genau dasselbe gilt . . . für den Verfasser der Historia Lausiaca[4])." Dabei ist der genannte Rufin ein „reich gebildeter, philosophisch interessierter Autor[5])", der sicherlich auch mehr Eigenes und ein geschlosseneres Ganzes hätte darbieten können. Wir fühlen uns lebhaft an den Literaten Lukas erinnert, dessen wirkliche literarische Fähigkeiten ein wenig in seinem Evangelium und seiner Apostelgeschichte (dabei noch am stärksten im zweiten Teil seines Werkes) deutlich werden,

---

1) Palladius und Rufinus 1897.

2) Hellenistische Wundererzählungen 1906, S. 74–80; Historia Monachorum und Historia Lausiaca 1916.

3) Komposition und Charakter der Historia Lausiaca, in: Nachr. von der Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1917, S. 173–217; Zur Komposition der Historia Lausiaca, in: Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft (XXIII) 1922, S. 81–98.

4) R. Reitzenstein, Historia Monachorum usw., S. 76 f. 5) Ebenda, S. 78.

der aber, aufs Ganze gesehen, wesentlich Träger der von ihm weitergegebenen Überlieferung ist. Mehr nebenbei sei darauf hingewiesen, daß die ersten Worte der Historia Lausiaca (Πολλῶν πολλὰ καὶ ποικίλα κατὰ διαφόρους καιροὺς συγγράμματα καταλελοιπότων usw., nachher ἔδοξε κἀμοί) an den ersten Satz des Lukasevangeliums erinnern. Ab und zu verrät sich die Feder des Verfassers sehr deutlich. Insbesondere sind längere Reflexionen auf sein Konto zu setzen. Sehr oft begegnet uns sein Ich. Doch hat er an vielen Stellen diese persönlichen, wirklichen oder angeblichen Erinnerungen in bereits vorliegende Überlieferungen eingefügt, so daß der Anschein eines durchgehend persönlichen Berichtes entstand. In Wirklichkeit sind gerade die allerpersönlichsten Stücke nicht durchweg von dem Verfasser selbst geschrieben.

Nahe verwandt — in Form und Inhalt — mit der Historia Lausiaca sind die sogenannten Apophthegmata Patrum, eine Sammlung von Sprüchen und Taten, mit denen das sketische Mönchtum sich selbst ein Denkmal gesetzt hat. Aus den Kreisen der Mönche selbst ist diese Überlieferung hervorgegangen, die lange Zeit von Mund zu Mund weitergegeben worden ist. Da die meisten dieser Mönche ungebildete, der griechischen Sprache nicht mächtige Fellachen waren und nichts Schriftliches hinterlassen haben, sind diese einer unliterarischen Schicht entstammenden Apophthegmata ein besonders gutes Beispiel für das Werden und Wesen der mündlichen Überlieferung. Die ersten Anfänge dieser Sammlung reichen in das letzte Drittel des vierten Jahrhunderts zurück. Am Ende der Entwicklung steht das μέγα λειμωνάριον, das „Paradies der Väter" um die Wende des fünften und sechsten Jahrhunderts. In diesem Zeitraum hat die Form dieses Werkes den Anlaß zu immer neuen Fassungen gegeben. Eine weitverzweigte Überlieferung von etwa 1500 bis 2000 Anekdoten und Sprüchen hat eine Fülle von Zeugen gefunden, die das von ihnen Gesammelte bald in dieser, bald in jener Anordnung erscheinen lassen. Es ist nun nicht so, daß die einzelnen Redaktoren immer unmittelbar aus der mündlichen Überlieferung geschöpft hätten. Oft haben sie mühsame literarische Sammelarbeit tun müssen. Deutlich ist, daß kleinere Sammlungen schon mit der Wende des vierten und fünften Jahrhunderts literarisch fixiert waren. Aber die lebendige mündliche Überlieferung hat noch lange Zeit weitergelebt. Das Ganze ist in ständigem Fluß geblieben. Neue Stücke treten fortwährend hinzu und tauchen bald hier, bald dort auf. Jeder Zeuge hat sein Sondergut. Im eigentlichen Sinne literarisch ist diese Sammlung nie geworden. Die Sammlerpersönlichkeiten von den ersten bis zu den letzten sind so unliterarisch wie die von ihnen erhaltene Überlieferung. Darin sind sie ganz anders wie Rufinus oder Palladius, die mancherlei Subjektives in ihre Sammelwerke haben einfließen lassen. In den Apophthegmata Patrum haben

wir den Stoff in einer ersten Prägung erhalten, wie sie den Vorstufen der Evangelien, aber doch nicht mehr diesen selbst eignet. Mit den Evangelien haben sie aber dann eine ungemein verwickelte Textgeschichte gemeinsam. In beiden Fällen haben wir es mit Vorlesebüchern zu tun. Die Apophthegmata Patrum waren noch im Mittelalter ein beliebtes Lesebuch in den Klöstern. Ein solcher Gebrauch hat zur Folge, daß ein Werk, das schon seiner ganzen Form nach zu immer neuen Fassungen lockt, noch mehr abgewandelt wird. Nur derjenige, der so wie W. Bousset die Textgeschichte studiert, gewinnt den rechten Einblick in die Art einer solchen Sammlung. Wenn nun gar spätere Fassungen noch in anderen Sprachen als in der ursprünglichen vorliegen, so erhalten wir eine Textüberlieferung, wie sie uns schon etwa in dem Deutschen Volksbuch von Doktor Faust begegnet ist, wie sie vor allem aber in bezug auf ihre Verwickeltheit der Evangelientextüberlieferung entspricht. Je genauer die Untersuchungen sein sollen, desto mehr muß die Textfrage beachtet werden[1]). Die Hauptsache bleibt dabei unverwischt: Kleine Einheiten, kurze Einzelanekdoten und einzelne Worte, die mehr oder weniger gerahmt sind, bilden die sich immer wieder zeigende Grundlage. Es ist nicht umgekehrt gegangen, wie man sich's hat vorstellen wollen: das μέγα λειμωνάριον sei eine Sammlung von wirklichen βίοι gewesen und die Apophthegmensammlung stelle einen Auszug aus diesen dar[2]). Es ist bekannt, daß

[1]) Mit Recht ist bei R. Knopf, Einführung in das Neue Testament, 2. Aufl. unter Mitwirkung von H. Lietzmann bearbeitet von H. Weinel, 1923, S. 111, darauf hingewiesen, daß wir „noch keinen für die feinsten Untersuchungen ausreichenden Text der Evangelien besitzen".

[2]) In seinem oben genannten Aufsatz „Die Textüberlieferung der Apophthegmata Patrum" hat W. Bousset einen in dieser Richtung sich bewegenden Versuch widerlegt. Der kleine Aufsatz gibt einen Begriff davon, daß solche Arbeit in ein „fast uferloses Meer" hineinführt. Auf Grund von großen Registern und Tabellen trägt Bousset eine Lösung der Hauptprobleme vor: „Aber nun liegt ein mühsames Werk vor mir, von dem ich nicht weiß, ob es unter gegenwärtigen Verhältnissen je gedruckt werden kann." —

Inzwischen hat glücklicherweise mit der Drucklegung dieses mühsamen Werkes begonnen werden können. Die Freundlichkeit von Gustav Krüger hat es mir, nachdem ich die vorliegende Arbeit abgeschlossen hatte, ermöglicht, die ersten Revisionsbogen einzusehen. Das erste Buch eines 23 Bogen starken Werkes „Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums" bietet „Untersuchungen über Textüberlieferung und Charakter der Apophthegmata Patrum" und geht auf S. 77 in folgender Weise auf die Evangelienfrage ein: „Ein Vergleich mit unserer synoptischen Evangelienliteratur kann das (sc. den Charakter der Apophthegmata Patrum als Rohstoff mündlicher Überlieferung) besonders klar machen. Wir sind im allgemeinen überzeugt, in ihr den ziemlich unmittelbaren Niederschlag mündlicher Überlieferung vor uns zu haben. Aber wie viel geformter ist doch schon diese Tradition. Wir besitzen im Markus-Evangelium doch bereits eine recht kunstvoll geformte Vita. Wir haben in den Logien Reden, deren konglomeratartige Zusammensetzung aus einzelnen Logien zwar deutlich ist, aber

wiederum in der Evangelienforschung ähnliche Fragen zu erledigen sind.

---

eben doch zumeist Reden, nicht einzelne Logien. Es liegt bereits ein ziemlich umfangreicher literarischer Prozeß zwischen der ursprünglichen Überlieferung und unsern Evangelien. In den Apophthegmata aber tritt uns der Rohstoff mündlicher Überlieferung in noch ganz anders greifbarer Gestalt entgegen. Was wir als den Grundstock unserer evangelischen Überlieferung erst suchen müssen, die einzelne Anekdote, das einzelne Logion, das einzelne kleine Zwiegespräch, die einzelne Parabel, das tritt uns hier alles in greifbarer Wirklichkeit entgegen. Unverbunden miteinander, in beliebiger Anordnung durcheinandergewürfelt, später erst allmählich in kleineren und größeren Sachgruppen zusammengestellt, aber fast immer so, daß die einzelnen kleinen Einheiten unzerstört bleiben, stehen die hunderte und aberhunderte Fragmente der mündlichen Tradition."

Nachdem dann Bousset die Einzelstücke der Überlieferung stilkritisch untersucht hat, faßt er das Ganze so zusammen (S. 88): „Von allen Seiten hat unsere Betrachtung wieder und wieder den ganz eigentümlichen Wert der Apophthegmataüberlieferung ergeben. Wir haben in ihr wirklich auf weiten Strecken den fast oft unmittelbaren Niederschlag mündlicher Überlieferung. Das einzelne Logion (den pneumatischen Spruch), das einzelne kleine Gespräch, den nicht zu umfangreichen Dialog, die einzelne Parabel, die einzelne Charakteranekdote, den kurzen Wunderbericht, in der überwiegenden Masse Stücke, deren Bewahrung durch das Gedächtnis im Bereich der Überlieferung liegt. Es fehlen so gut wie ganz oder nehmen wenigstens nur einen geringen Raum ein die ausführliche Legende, der literarisch aufgeputzte Visionsbericht, die Rede und Predigt." Man halte neben diese Sätze das in den neueren Untersuchungen zur Formgeschichte des Evangeliums Erarbeitete und man wird die wesentliche Parallelität beider Überlieferungskomplexe erkennen.

Und diese Parallelität bezieht sich schließlich auch auf die rein sprachliche Seite der Evangelienüberlieferung. Bousset arbeitet sehr sorgsam heraus, daß das erste Sprachgewand der Apophthegmata Patrum koptisch war und daß erst die Griechen die ersten größeren schriftlichen Sammlungen dieser mündlichen Überlieferung entnommen haben. „Und wieder drängt sich uns der Vergleich mit unsern synoptischen Evangelien auf. Sie entstammen der aramäischen mündlichen Tradition. Die Literatur, die uns erhalten ist, ist eben doch griechisch. Das Markus-Evangelium ist und bleibt ein griechisches Evangelium, ein aramäischer Urmarkus ist Traum und Phantasie. Nur ein Grieche, resp. ein von griechischer Kultur erfaßter Jude hatte das Formtalent und die Gestaltungskraft, eine Vita Jesu zu schreiben. Selbst die Logien, wie wir sie kennen, wie sie uns in Matthäus und Lukas vorliegen, sind eine griechische Schrift und nicht eine reine Übersetzung. Und darüber hinaus kommen wir mit unsern Mitteln nicht . . . Es ist immer dieselbe Erscheinung: Der Grieche erst schafft die Literatur, die einfachen orientalischen Kreise, aus denen die Überlieferung stammt, waren dazu nicht imstande. Und so hat auch im einzelnen der Grieche dieser Literatur den letzten Stempel aufgedrückt. Denn man wird bei dem Übergang dieser Überlieferung von einer Sprache in die andere nicht eigentlich von Übersetzung reden dürfen, sondern von einer freien Behandlung und Weitergabe eines noch flüssigen Stoffes. Und von vornherein wird man deshalb vermuten dürfen, daß man wirklichen Übersetzungsfehlern nur höchst selten begegnen wird. (Das hat sich m. E. bei den Synoptikern durch eine minutiöse Untersuchung herausgestellt. Was man hier an Übertragungsfehlern beigebracht hat, bleibt in den allermeisten Fällen fraglicher Natur. Ich vermute, daß dasselbe Resultat sich bei den Apophthegmata ergeben würde.) Aber freilich, dieser Stempel berührt nur die Oberfläche. Darunter bleibt der

10. Die inhaltlich wichtigste und daher am meisten behandelte Heiligengeschichte des Mittelalters stellt uns vor dieselben Fragen, ohne daß man sagen könnte, daß trotz ungezählter Einzeluntersuchungen diese Fragen endgültig gelöst oder auch nur alle zwingend erkannt wären. Wie oft hat man die Franziskus-Überlieferung dabei mit der Jesus-Überlieferung zusammengebracht! Das lag schon deshalb nahe, weil die beiden Gestalten als solche einen Vergleich herausforderten, wie er schon am Ende des vierzehnten Jahrhunderts in dem Buch der Conformitates als besondere Aufgabe empfunden wurde. Darüber hinaus aber wurde allmählich immer mehr erkannt, daß es sich um gleichgeartete Überlieferungen handelt. Und der Vergleich ist deshalb so ungemein lehrreich, weil in beiden Fällen eine Verwickeltheit solchen Ausmaßes vorliegt, daß die Franziskus-Forschung[1]) und die Jesus-

Charakter der ursprünglichen mündlichen Überlieferung einer andern Sprache. Es handelt sich ja hier um eine höchst einfache Tradition, um schlichte Erzählungen, um einfache kurze Logien. Diese Überlieferung verliert auch durch den Übergang in eine andere Sprache nicht gar so viel von ihrem Charakter. Aber noch einmal, wirklich erhalten ist uns von der ursprünglichen Tradition in der originalen Sprache in beiden Fällen nichts." (S. 90f.) Ich halte diese Feststellungen für schlagend richtig und sehr ertragreich. Ein Fragezeichen möchte ich aber zu dem Satze machen, daß nur ein Grieche, bzw. ein hellenistischer Jude das Formtalent aufbringen, das zudem Bousset in beiden Fällen mit Recht als nicht sonderlich hoch beschreibt. Gewiß: sowohl in den Evangelien als in den Apopthegmata Patrum ist's genau so, wie Bousset es verdeutlicht hat. Und zuzugeben ist, daß „einfache orientalische Kreise" nicht das fertig bringen konnten, was hier auf dem Gebiet der Komposition geleistet wurde. Aber es gibt auch andere orientalische Kreise, die nicht unter dieses allgemeine Urteil fallen. Es sei nur an diejenigen erinnert, die die Märchensammlung von 1001 Nacht geschaffen haben.

Zum Schluß sei aber noch hingewiesen auf die geradezu stürmische Kraft und warme Liebe, mit der Bousset diese seine ganze mühevolle Untersuchung geführt hat. Es ist ihm ein sehr wichtiges Anliegen, gerade diese Apophthegmata-Überlieferung zu würdigen als eine „Quelle, die bis jetzt über Gebühr vernachlässigt ist". „Ich lege getrost Athanasios' Vita Antons, dieses Kunstwerk, bei dem die historische Wirklichkeit verloren ging, die Reisenovellen des Rufin und des Palladios usw. usw., ich lege das alles in die eine Wagschale und in die andere die Apophthegmata Patrum, und meine diese sinken und jene emporschnellen zu sehen . . . Unter allen diesen Quellen (Bousset hat vorher noch die von ihm hoch geschätzte Vita Pachoms u. a. genannt) gebe ich den Apophthegmata Patrum die Krone und die Palme. Keine kann sich, was Massenhaftigkeit und Breite, Mannigfaltigkeit und Treue des Stoffes betrifft, mit ihr ganz messen." (S. 91f.) Es ist m. E. klar, daß nur ein Religionsgeschichtler eine derartige formgeschichtliche Arbeit leisten kann. Die Auseinandersetzung geht nicht um Formales im Sinne des Äußerlichen, sondern um religionsgeschichtliche, um theologische Fragen. Was weiter unten über die Frage der Evangelienwertung gesagt ist, findet hier seine Bestätigung: Die Einsicht in das Wesen des Lukas, der die „Welt" in die Evangeliendarstellung einbezogen hat, ist theologisch nicht gleichgültig.

[1]) Vgl. zum folgenden vor allem das auch von katholischer Seite geachtete Buch des protestantischen Historikers Walter Goetz, Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi 1904.

Forschung eine große Verwandtschaft haben müssen. Was die Größe der Schwierigkeit anlangt, so steht das literarische Problem der Franziskus-Überlieferung dem der Jesus-Überlieferung nicht um vieles nach. Vor allem geht es in den Erzählungen über den Heiligen von Assisi auf weite Strecken um Parallelstücke, die eine „synoptische Frage" stellen und deren Abhängigkeitsverhältnis oft der feinsten Methode zu spotten scheint. Wie auf keinem anderen Gebiet der mittelalterlichen Quellenforschung hat man immer wieder diese Überlieferung gesichtet. Und die Methoden, die Ziele, die Ergebnisse entsprechen weithin dem in der Evangelien-Forschung Geleisteten. Dabei hinterläßt das bisher Erarbeitete den Eindruck der Unübersichtlichkeit, ja des Wirrwarrs. Fast kein Jahr des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts ist ohne neue Funde, neue Untersuchungen, neue Hypothesen geblieben. Umsturz und Wiederaufbau der Meinungen sind in schnellem Wechsel auf einander gefolgt. Und wie bei den Evangelien-Untersuchungen gewinnt man die Meinung, daß die Forschung sich im Kreise gedreht hat. Ein circulus vitiosus scheint das Ergebnis zu sein. Und solches Ergebnis löst Skepsis aus. Bald hat man diese, bald jene „Quelle" bevorzugt. Die beiden Viten des Thomas von Celano und die Vita des Bonaventura fanden noch am ehesten ein einhelliges Urteil. Sehr umstritten aber sind heute noch die Legenda trium sociorum und das Speculum perfectionis. Je nachdem nun das Verhältnis der beiden letzteren Berichte zu den erstgenannten erfaßt wurde, erschienen auch diese in schwankendem Lichte. Wo ist der Maßstab der Beurteilung zu finden? Die einen hielten den ältesten Zeugen für den zuverlässigsten, d. h. also die Vita prima des Celanesen. Andere hielten sich im Anschluß an kirchliche Überlieferungen an den Bonaventura. Auf Grund wissenschaftlicher Einsichten wurde aber auch mit dem Grundsatz „das Älteste ist das Beste" gebrochen, die Vita secunda, aber auch die prima angegriffen und der hohe Wert gerade der späteren Kompilationen betont. Es bildeten sich dabei Lieblingsmeinungen der Forscher heraus. Unermüdlich setzte sich Paul Sabatier für das Speculum perfectionis ein wie etwa F. Spitta für das Lukas-Evangelium. Dabei blieb eine kirchliche, sozusagen offizielle Meinung bestehen. Diese bevorzugte den Bonaventura, der in den ersten Jahrhunderten nach Franziskus am meisten im Gebrauch war, so wie das Matthäus-Evangelium frühzeitig das Lieblingsevangelium der Kirche geworden ist. Protestantische, auch katholische Forschung hat diesen Zustand gelockert: eine im allgemeinen für wertlos gehaltene, weil erst aus dem vierzehnten Jahrhundert stammende Legende (das genannte Speculum perfectionis) erfährt plötzlich durch Sabatier eine Rangerhöhung und wird 1227 angesetzt, während andererseits die verhältnismäßig alte Legenda trium sociorum durch den

Katholiken van Ortroy nahezu völlig degradiert wird. Und die Sorglosigkeit, mit der man dabei dem von Thomas a Celano Überlieferten gegenübergestanden hat, kann in den äußersten Skeptizismus umschlagen, wenn der italienische Forscher Tamassia den ältesten Gewährsmann einen kecken Plagiator nennt, der aus allerlei Schriften seine Darstellung zusammengeschrieben habe, um auf Befehl des Papstes den Heiligen literarisch zu kanonisieren. Während all diese Hypothesen kühn und zugleich eindeutig sind, tragen andere den Stempel der Vorsicht und des Kompromisses. Dogmatische, ethische, ja sogar wirtschaftliche Fragen spielen mit hinein. Begreiflicherweise scheiden sich dann katholische und protestantische Forscher. Die Frage, ob am Anfang der franziskanischen Bewegung die Arbeit oder die mit dem Bettel verbundene Armut gestanden habe, sichtet die Quellen, ähnlich wie die Frage nach dem Ebionitismus der ersten Christen ihre Überlieferung in verschiedenem Lichte erscheinen läßt. Protestanten bezweifeln die Vita prima wegen ihres Wundergehaltes und suchen einen solcher Dinge entbehrenden Heiligen herauszuschälen, während Katholiken gerade diese Dinge für ursprünglich halten. In dieser Weise ist genau so wie bei den Evangelien die Quellenfrage durch ein vorgefaßtes Charakterbild getrübt worden. Die beteiligten Forscher selbst wurden unsicher, was sich im Wechsel der Anschauung des einzelnen zeigt. Noch mehr mußte der unbeteiligte Zuschauer skeptisch werden. Was sollte er damit anfangen, daß das „parfum franciscain“ als maßgebend hingestellt wurde? Diese Art erinnert an so manchen impressionistischen Einfall der Evangelienforscher, die bald diese, bald jene Geschichte für „unerfindbar“ erklärten. Trotzdem aber besteht hier wie dort kein Anlaß, an einer Lösung der literarischen Frage zu verzweifeln. Schließlich haben alle ernsten, wenn auch noch so irrigen literarkritischen Versuche ihr Gutes. Die allgemein abgelehnte These Tamassias über die Minderwertigkeit des Celanesen müßte noch viel mehr, als es bis jetzt geschehen ist, dazu zwingen, den Aufbau einer mittelalterlichen Legende zu studieren. In ähnlicher Weise haben die mißlungenen Urmarkus- und Urlukas-Hypothesen, insbesondere der Synoptikerumsturz Spittas ihre Vorteile für die Forschung. Weiter muß gesagt werden: Das Gestrüpp der Franziskus-Forschung ist nicht undurchdringlich, sondern hat seine Pfade und Lichtungen. In der Quellenfrage ist ein gewisser Abschluß erreicht. Man lese nebeneinander das Buch des Protestanten H. Tilemann[1]) und das des Katholiken F. van den Borne[2]). Der zweite ist vom ersten in wichtigen Urteilen abhängig. Jedenfalls ist eine weitgehende Einhelligkeit festzustellen. In der Evangelien-Arbeit ist's nicht anders. Die Markus-

[1]) Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi 1914.

[2]) Die Franziskus-Forschung in ihrer Entwicklung dargestellt 1917.

Hypothese ist eigentlich keine Hypothese mehr, wenn sie in verschämter Weise sogar von Katholiken vertreten wird. Wichtiger aber ist, daß mit der literarkritischen Erörterung noch nicht alle Arbeit erledigt ist. Jenseits der Quellenfrage steht die Frage der Stilkritik, der Formgeschichte, zu der sich in der Franziskus-Forschung nur ganz leise Ansätze finden. Das lebendige Milieu der franziskanischen Legende, aus dem heraus Logia-Ketten[1]) und Geschichten-Reihen gebildet sind, ist in der Forschung noch nicht lebendig gemacht. Man redet nur immer von „Quellen zur Geschichte des hl. Franz", anstatt einmal zunächst diese „Quellen" als Ausdruck der franziskanischen Frömmigkeitsbewegung zu werten. Die Evangelien-Forschung ist darin weiter, soweit die neueren formgeschichtlichen Arbeiten ihr Spiegelbild sind. Gewiß, die Hauptfrage ist die nach der Gestalt Jesu, bzw. des Franziskus. Und die „Quellen" müssen daraufhin abgehört werden. Aber sie entschwinden, wenn nicht auf die Überlieferung als solche um ihrer selbst willen gelauscht wird.

Genau so wie bei den Evangelien, den Volksbüchern, Mönchsgeschichten und Heiligenlegenden hat uns auch bei den Franziskus-Viten in erster Linie die Frage nach Tradition und Komposition zu beschäftigen. In bezug auf den jeweiligen Autor sind mancherlei Angaben über den von ihm aufgestellten Plan nachzuprüfen. Thomas a Celano leitet die Vita prima so ein[2]): „Actus et vitam beatissimi patris nostri Francisci, pia devotione, veritate semper praevia et magistra, seriatim cupiens enarrare, quia omnia quae fecit et docuit, nullorum ad plenum tenet memoria, ea saltem, quae ex ipsius ore audivi, vel a fidelibus et probatis testibus intellexi, iubente domino et glorioso Papa Gregorio, prout potui, verbis licet imperitis, studui explicare. Sed utinam eius merear esse discipulus, qui semper locutionem vitavit aenigmata et verborum phaleras ignoravit! In tribus quoque opusculis divisi omnia, quae de ipso beato viro colligere potui, per singula capitula universa distinguens, ne varietas temporum rerum gestarum confunderet ordinem, et in dubium adduceret veritatem." Es wird dann mitgeteilt, daß das erste Buch die geschichtliche Reihenfolge (historiae ordo) beibehalte und einige der vielen Wunder des Heiligen enthalte. Auch das zweite Buch soll chronologisch angeordnet sein. Vom dritten Buch heißt es, es bringe viele Wunder (und verschweige noch mehr), die der jetzt im Himmel mit Christus regierende Heilige auf Erden vollführe. Das Ganze schließt dann mit dem Bekenntnis, die vita sei zur Anbetung, Ehre und Ruhm des Franziskus geschrieben. Ähnlich

[1]) Vgl. die oben S 72f. zitierten Worte von R. Otto.

[2]) Siehe Acta Sanctorum II, Okt., 683f. Neue Ausgabe: S. Francisci Assisiensis Vita et Miracula . . . auctore Fr. Thoma de Celano edidit Ed. Alenconiensis. Rom, 1906.

wie Lukas müht sich der Celanese mit der Aufgabe ab, eine vita seriatim (vgl. Luk. 1, 3: καθεξῆς) zu schreiben, beruft sich auf seine Gewährsmänner und kann nicht verschweigen, daß sein Bericht lückenhaft ist. Die mitgeteilte Einleitung ist ein Gemisch von schriftstellerischem Bewußtsein und zurückhaltender Scheu dem Stoff gegenüber. Offen ist zugegeben, daß die sachliche Zusammengehörigkeit der zeitlichen Reihenfolge übergeordnet ist. Aber auch da, wo die letztere vorliegen soll, ist sie nicht zu finden. Abgesehen von einer Zeitfolge in ganz großen Zügen, wie sie gar nicht vermieden werden kann, ist der Grundsatz des seriatim nirgends erreicht. Bezeichnend sind Flickwortüberleitungen wie quodam tempore und quadam die. Bezeichnend ist vor allem, daß die Einzelbilder bald gerahmt, bald nicht gerahmt sind. Genau wie bei den Evangelien ist die Einzelgeschichte wesentlich, der Rahmen dagegen unwesentlich, sekundär, jedenfalls unbetont. Bei der Vita secunda ist's nicht anders: auch da reiht sich ohne Rücksicht auf die Zeitfolge Szene an Szene. Die Einleitung läßt zudem keinen Zweifel an dieser Sachlage aufkommen. Die zwischen den beiden Celano-Viten liegende Legenda trium sociorum gibt sich von vornherein als eine Kompilation. In Verbindung mit Vertretern der älteren Generation stellten die drei Genossen Leo, Rufinus und Angelus Einzelzüge zusammen. Es ist nicht deutlich, ob sie frühere Arbeiten ignoriert oder korrigiert haben. Stärker noch als bei dem Celanesen ist darauf hingewiesen, daß eine zusammenhängende Geschichte nicht erreicht, ja nicht gewollt ist: „Sed velut de amoeno prato quosdam flores qui arbitrio nostro sunt pulchriores, excerpimus, continuantem historiam non sequentes[1].“ Es klingt hier an, was dann in dem Floretum, den Fioretti durchgeführt ist. Gerade die Legenda trium sociorum hat dann noch viele Wandlungen durch Auslassungen und Erweiterungen durchgemacht. Die Ansicht, daß eine so geartete Überlieferung nicht von sonderlicher geschichtlicher Güte sei, ist nicht zwingend[2]). Die Schlußredaktion der genannten Aufzeichnungen stellt die Legende des Bonaventura dar. Neuer Stoff ist im wesentlichen nicht geboten. Der Verfasser verarbeitet vielmehr harmonisierend die vorhandenen Zeugnisse. Und auch seine gefestigt aussehende Arbeit kann und muß in ein Mosaik aufgelöst werden. Unter den späteren Fassungen, die nicht nur von schriftlicher, sondern auch noch von mündlicher Überlieferung gespeist sind, ist die wichtigste das viel umstrittene Speculum perfectionis. Wie man dieses auch beurteilen, vor allem zeitlich ansetzen mag, die Annahme, daß ein großer Teil wertvolles, altes Gut ist, hat einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich. Wie ist bei dieser Sachlage der jeweilige Autor zu werten?

[1]) Siehe Acta Sanctorum II, Okt., 723.

[2]) Gegen W. Goetz, a. a. O., S. 96.

Man hat sich gewundert, daß Thomas a Celano, der schriftstellerische Fähigkeiten aufzuweisen hat, seine beiden Viten chronologisch und psychologisch nicht besser gestaltet habe. Und gar der Bonaventura! Über ihn urteilt W. Goetz[1]): „Bonaventura war längst ein berühmter Gelehrter, als er die Abfassung der Franz-Legende übernahm. Wie ein solcher Mann diese Aufgabe zu lösen versuchte, interessiert bereits als ein literargeschichtliches Problem. Aber gerade in dieser Hinsicht wird man doch völlig enttäuscht. Seine Legende zeigt zwar die Vorzüge eines schönen Stils, einer Rhetorik, wie sie damals gefordert wurde, einer sehr guten Anordnung und Verteilung des Stoffs; aber der Inhalt dieser schönen Form ist doch nicht viel mehr als eine nach heutigen Begriffen unstatthafte Kompilation." Nachdem dann Goetz noch verschiedenes Lobenswerte und Tadelnswerte gegen einander abgewogen hat, meint er: „Auch hätte Bonaventura über seine Vorgänger hinauskommen können, wenn er die Chronologie der Erzählungen schärfer ausgebaut hätte; statt dessen bleibt er in der Unbestimmtheit der Zeitbestimmungen ganz auf dem Standpunkt der Früheren." Mir scheint, daß ein Tadel in dieser Richtung, so nötig auch die kritische Sichtung der Einzelstücke ist, keine Berechtigung hat, ebenso wenig wie es Sinn hat, über den Verfasser des ersten Faust-Buches[2]) zu räsonnieren oder auch über die einzelnen Evangelisten, dabei den einen gegen den anderen ausspielend, bald den Markus dem Lukas, bald den Lukas dem Markus vorziehend, weil die Chronologie und Psychologie des einen besser sei als die des andern. Eine doppelte Erwägung verlangt eine andere Einstellung: 1) All diese „Schriftsteller" haben eben nicht die von uns vorausgesetzten Absichten, wenn ihre Hauptabsicht — ganz allgemein gesprochen — die Erbauung gewesen ist. Wichtiger aber noch ist 2): Diese „Schriftsteller" haben sich bescheiden müssen und mehr oder weniger auch wollen, weil sie selbst von einer längst geprägten Überlieferung getragen waren, die durchgreifend pragmatisch zu ändern ihnen nicht in den Sinn kommen durfte.

11. Das zuletzt Gesagte möchte ich an einer Schriftstellerpersönlichkeit wie Goethe verdeutlichen, der sich auch einmal unter dieses Gesetz der Bescheidung dem Stoff gegenüber gestellt hat. Wir verdanken Goethe mit seinem Bericht über das „Sanct-Rochus-Fest in Bingen"[3]) eine Legendenerzählung und zugleich eine unterhaltende, dabei gut unterrichtende Legendenstudie. Goethe sitzt mit Festteilnehmern zusammen und bittet um Mitteilung der Heiligengeschichte.

---

[1]) A. a. O., S. 245 f. [2]) Siehe oben S. 95.

[3]) Goethes Werke, Sophienausgabe, Abt. I, 34, 1, S. 1 ff. Den Hinweis auf dieses „Analogon" verdanke ich A. Deißmann.

„Nun erzählte die Gesellschaft, dem Wunsche gefällig, jene anmutige Legende, und zwar um die Wette, Kinder und Eltern sich einander einhelfend. Hier lernte man das eigentliche Wesen der Sage kennen, wenn sie von Mund zu Mund, von Ohr zu Ohr wandelt. Widersprüche kamen nicht vor, aber unendliche Unterschiede, welche daher entspringen mochten, daß jedes Gemüth einen andern Antheil an der Begebenheit und den einzelnen Vorfällen genommen, wodurch denn ein Umstand bald zurückgesetzt, bald hervorgehoben, nicht weniger die verschiedenen Wanderungen, so wie der Aufenthalt des Heiligen an verschiedenen Orten verwechselt wurde. Ein Versuch, die Geschichte, wie ich sie gehört, gesprächsweise aufzuzeichnen, wollte mir nicht gelingen; so mag sie nur auf die Art, wie sie gewöhnlich überliefert wird, hier eingeschaltet stehen." Die Legende, die dann Goethe mitteilt, hat in bezug auf die äußere und innere Abfolge der Ereignisse die uns bekannten Eigentümlichkeiten. Insbesondere ist das Itinerar nicht recht durchsichtig. Die paar Örtlichkeiten, die genannt sind, fließen so nebenher mit ein. Einige Züge sind örtlich überhaupt nicht festgelegt. Immerhin fehlt es nicht ganz an Lokalkolorit. Wie einsichtig zurückhaltend Goethe in seiner Selbstkritik ist, zeigt auch seine Bemerkung über die Festpredigt, mit deren Wortlaut er uns bekannt macht: „Wir glaubten seinen (sc. des Predigers) Sinn gefaßt zu haben und wiederholten die Rede manchmal mit Freunden. Doch ist es möglich, daß wir, bei solchen Überlieferungen, von dem Urtext abwichen und von dem unsrigen mit einwebten."

Wie bedenklich es ist, darüber zu räsonieren, wie ein Volksbuch- oder Legendenschreiber seine Arbeit einrichten, daß er dem Ideal der periodisierenden, porträtierenden, psychologisierenden Biographie zu folgen bestrebt sein müsse, mag uns schließlich — damit möchte ich meine Ausführungen über die Analoga zu den Evangelien abschließen — Martin Buber klar machen. Er hat seinem Buch über den großen Maggid[1]), eine besonders wichtige Gestalt aus der chassidischen Bewegung, ein förderndes Vorwort vorangestellt, das geeignet ist, helle Schlaglichter auf unser Problem zu werfen: „Zumeist entsteht die Legende in einem Zeitalter, in dem die Ausbildung der literarischen Erzählungsform sich neben ihr vollzieht oder gar sich entscheidend bereits vollzogen hat. Im ersten Fall wird sie von jener gestreift, im zweiten ergriffen. Die buddhistische Legende und das indische Kunstmärchen, die franziskanische Legende und die frühitalienische Novelle gehören zusammen. Mit der chassidischen Legende verhält es sich ganz anders. Eine literarische Erzählungsform hat sich im Judentum der Diaspora, das in der volkstümlichen verharrte, erst in unserem Zeit-

[1]) Der große Maggid und seine Nachfolge 1922.

alter auszubilden begonnen. Was sich die Chassidim zum Preis ihrer Meister, der Zaddikim, erzählten, konnte sich an keine Form schließen; als Legende konnte es sich auch nicht aus sich selbst — wie die Volksdichtung tut — formen. Es ist rohes Erz geblieben: Edelerz. So ist es — in ein paar hundert Volksbüchern, in persönlichen Mitteilungen — in meine Hand gekommen. — Die Verfasser der Volksbücher wurden nicht höher geschätzt als etwa Bänkelsänger. Sie zogen zumeist von Städtchen zu Städtchen und boten ihre Bücher aus, die das Volk, im Gegensatz zu den heiliggehaltenen Schriften der chassidischen Lehrer, als leichte Ware behandelte. (Die chassidischen Legendenbücher sind aber ebenfalls fast alle in hebräischer Sprache verfaßt; die jiddischen Drucke sind zumeist stark gekürzte und verwässerte Übersetzungen.) Nur einzelne der ältesten Sammlungen sind mit Ehrfurcht behandelt worden. Den ältesten wird eben am meisten 'geglaubt'. Die späteren suchen sich durch die Anführung der ursprünglichen Erzähler, womöglich der Augenzeugen der Begebenheit, gegen das Mißtrauen zu schützen. (Eine Gruppe für sich bilden einige moderne Sammelwerke, deren systematische Anlage zuweilen nahezu wissenschaftlich anmutet.) Anders die mündliche Überlieferung. Hier ist die Zuverlässigkeit personhafter verbürgt, jeder erzählt von 'seinem' Rabbi, und das Erzählen hat die Weihe einer heiligen Handlung. Der 'Seher' von Lublin soll einmal aus einer 'Klaus'[1]) einen Lichtglanz haben aufsteigen sehen; als er eintrat, saßen Chassidim drin und erzählten sich von ihren Zaddikim." Ich wüßte keine Äußerung zu nennen, die besser als die hier mitgeteilte Bubers ganz zwingend verdeutlichte, worauf es bei solchen von einer Gemeinschaft getragenen Volksbüchern ankommt. In der Tat: nicht recht geformtes Gut, aber doch eben Edelerz, dargeboten in mündlicher Überlieferung, in persönlichen Mitteilungen, in Volksbüchern; das alles nicht recht beachtet und doch in sich wertvoll, im vorliegenden Fall zudem durchaus kultisch bestimmt, durch die persönliche Teilnahme der ersten Erzähler vielgestaltig und dennoch eindeutig als Ganzes. Der Schriftsteller, der weiß, was hier Hauptsache und was Nebensache ist, stellt sich unter die ursprüngliche Überlieferung: „Ich habe meine Aufgabe dahin betrachten gelernt, daß mir obliege, den Geschichten, die ich aus der kaum übersehbaren Fülle des Materials auslese, die ihnen zukommende Form zu geben, nicht mehr und nicht weniger. Ich 'dichte' nicht 'weiter', ich füge den vorgefundenen Motiven kein neues hinzu, ich schmelze sie nur in die reine Gestalt der Erzählung ein. Es handelt sich dabei in der Maggid-Überlieferung um „legendäre Novellen" und „legendäre Anekdoten", welche letzteren überwiegen. Sehr wesentlich ist dann die Erkenntnis: „Beide sind Gattungen der 'verdichteten', d. h.

[1]) Klaus, Klause, d. h. Gebetstube einer geschlossenen Betergemeinde.

leibhaft umrissenen Erzählung. Nicht bloß von allem Psychologischen wird diese Form zerstört, sondern auch von allem Zierhaften." Es braucht nicht dargelegt zu werden, in wie starkem Maße das Gesagte von der Evangelienüberlieferung gilt. So unmöglich bei dieser Sachlage es ist, das Leben dessen, von dem die Legende handelt, im Sinne der Biographie darzustellen, so wichtig bleibt es das „Bildnis eines Lebens zusammenzufügen". „Manchmal hat sich mir das Material so geboten, daß sich der Aufbau dieses Lebens in den ausgewählten Geschichten fast restlos darstellen konnte, als reine Entfaltung einer Seele . . . oder auch als Aufgabe und Vollzug . . .; andere Male sind Lücken geblieben . . ." Damit ist gesagt, worin die Größe und die Grenze der Aufgabe für den Volksbuch-Forscher und -Erzähler, den Legenden-Forscher und -Schreiber, den Evangelien-Forscher und Leben-Jesu-Darsteller besteht.

12. Was Goethe über das Erzählen der Rochus-Legende durch die Wallfahrer berichtet, und noch mehr was Buber vom Werden und Wachsen der chassidischen Maggid-Legende zu sagen weiß, führt uns noch ein Stück weiter, nämlich zu dem kultischen Charakter dieser Überlieferungen. Es drängt sich die Frage auf, ob gerade auch darin ein beachtliches Analogon zu den Evangelien vorliegt. Soweit man sich neuerdings um diese Sache bemüht hat, ist man geneigt, die Evangelien hauptsächlich wegen ihres kultischen und mythischen Gehaltes von Anekdotensammlungen, Volksbüchern, Mönchs- und Heiligengeschichten abzurücken. Besonders eindrucksvoll und fruchtbar ist der Nachweis R. Bultmanns[1]), daß die Evangelien Kultlegenden sind: „Markus hat diesen Typus geschaffen; der Christusmythos gibt seinem Buch, dem Buch der geheimen Epiphanien, eine zwar nicht biographische, aber eine im Mythos begründete Einheit." Im Hinblick auf diese Tatsache wird es abgelehnt, in der griechischen Memoirenliteratur, in der hellenistischen Biographie, auch in einer Anekdotensammlung, wie sie im Leben des Äsop vorliegt, ferner in orientalischen Volksbüchern (vgl. den Achikar-Roman) Analogien zu sehen. Nun kommen tatsächlich, wie im ersten Abschnitt unsrer Untersuchung ausführlich dargelegt ist, die meisten der genannten Parallelen nicht in Betracht. Wir hatten allerdings den Achikar-Roman unter gewissen Einschränkungen und Anekdotensammlungen, die nicht, wie Bultmann annimmt, ein „eigentlich biographisches Interesse und die Technik seiner Durchführung" haben, als Analogien berücksichtigen zu müssen geglaubt. Von Mythus und Kult kann dabei im wesentlichen, was gerade die genannten Stücke anlangt, nicht die Rede sein. Warum sie dennoch wertvolle Analogien sind, dürfte einigermaßen gezeigt sein. Zunächst aber fragen wir

[1]) Die Geschichte der synoptischen Tradition 1921, S. 227.

hier: gibt es nicht gerade unter all den besprochenen Heiligengeschichten solche mit kultischem Gehalt? Bultmann scheint diese Frage zu verneinen, wenn er meint: „Mir scheint, so sehr wir zum Verständnis der Einzelstücke der synoptischen Tradition der Analogien bedürfen, so wenig für das Evangelium als Ganzes. Es ist erwachsen aus dem immanenten Entwicklungstriebe, der in der aus verschiedenen Motiven erwachsenen Tradition lag, und aus dem Christuskult und -mythos des hellenistischen Christentums. Es ist also eine original christliche Schöpfung." Über die Frage, ob wir der Analogien bedürfen, wird man streiten können; wenn sie für das Evangelium als Ganzes verneint wird, kann das auch für die Einzelstücke der synoptischen Tradition geschehen. Ferner setzt das Urteil „original christliche Schöpfung" keineswegs voraus, daß es zu dieser Schöpfung keine Analogie gebe. Vielmehr schließt ein solches Urteil nur dies ein, daß auf die originale Schöpfung kein Genealogieverfahren angewendet werden, daß sie nicht als abhängig von einer anderen Größe hingestellt werden kann. Sollte hier vielleicht das Wort „original" so betont zu verstehen sein, daß etwas schlechthin Einzigartiges ohne jegliche Parallele vorausgesetzt ist? Wenn ja, dann muß widersprochen werden. Es gibt im Bereich der besprochenen Überlieferungen Fälle, bei denen sich Ansätze zum Kultischen, ja das Kultische selbst finden.

Wir versuchen diese Frage aufzurollen, indem wir zunächst auf den kultischen Gebrauch eingehen, der mit den fertigen Sammlungen von Worten und Geschichten stattgefunden hat und stattfindet bis auf diesen Tag. In einer alten Definition[1]) aus der Zeit des ausgehenden zwölften Jahrhunderts heißt es: „Legendarius vocatur liber ille, ubi agitur de vita et obitu confessorum, qui legitur in eorum festis, martyrum autem in passionariis." In dieser Weise stehen die Legenden im Dienst des christlichen Kults. Sie sind sowohl für die Privaterbauung als für den Gottesdienst geschrieben. Und in diesem Zusammenhang haben die Menologien und Synaxarien mit ihren kaum überblickbaren Abwandlungen große Bedeutung gewonnen. Dabei handelt es sich aber nun nicht um den nachträglichen Gebrauch einer ursprünglich zu anderem Zweck bestimmten Überlieferung, sondern um etwas, was dieser Überlieferung von Anfang an eignet. Das Volk und die Priester an der Kultstätte des betreffenden Heiligen sind zunächst die Träger der Legende[2]). Bei den Apophthegmata Patrum liegt's ähnlich: dieses noch in mittelalterlichen Klöstern beliebte Vorlesebuch trägt ebenfalls die erbauliche und kultische Ursprungsmarke

---

[1]) Joh. Beleth, De div. off. 60, Migne: series latina 202, 66; vgl. E. v. Dobschütz sub voce „Legende" in der Realenzyklopädie für protest. Theologie u. Kirche, 3. Aufl., XI, S. 346.

[2]) Vgl. das schon oben S. 100 über das Werden der Legende Gesagte.

an sich[1]). Dieselbe Schlußfolgerung nach rückwärts kann und muß bei den Evangelien gemacht werden. Den Menologien und Synaxarien entsprechen die Evangeliarien, Lektionarien und auch die Evangelienharmonien. Was die letzteren anlangt, so standen die Evangelienschreiber den ihnen vorliegenden Überlieferungen nicht anders gegenüber als etwa Tatian den Evangelien. Die Art, wie Tatians Diatessaron entstanden ist, entspricht weithin der Art, wie die Evangelien entstanden sind. Man hat z. B. längst erkannt, daß bei Tatian keine eigentliche Chronologie, sondern nur ein chronologisches Fachwerk vorliegt. Daß diese Erkenntnis auf die Evangelien selbst angewendet werden muß, hat man im antiken, im mittelalterlichen, weniger im modernen Katholizismus gewußt. Mit Recht hat Augustins Werk „De consensu evangelistarum" stark nachgewirkt; es ist dort (vgl. 2, 21, 51f., in der Wiener Kirchenväterausgabe Bd. 43, S. 152f.) in der Beschreibung der Eigenart der Evangelien, deren Deutung eine crux war, sicherlich oft aus der Not eine Tugend gemacht, wenn in bezug auf die Anordnung der Ereignisse von anticipatio und recapitulatio, dem Fehlen eines ordo rerum gestarum und dem Vorhandensein eines ordo recordationis geredet wird; immerhin ist die Hauptsache richtig beobachtet. Und es ist nicht in der Sache begründet, wenn die neueren Evangelien-Harmonisten, vor allem die protestantischen, von dieser Stellungnahme abrücken[2]). Was uns hier beschäftigt, ist nun in erster Linie dies, daß die Evangelien-Harmonien ein Ausfluß der Perikopenpraxis sind und die Evangelien ebenso gedeutet werden müssen. In den Evangeliarien und Lektionarien hat vielfach solche Perikopenpraxis eine Geschichte wieder aus ihrem Zusammenhang gelöst und als einzelne Jesus-Geschichte erzählt. Es muß grundsätzlich damit gerechnet werden, daß hier spätere Lesarten vorliegen, die zwar in der ersten schriftlichen Evangelienfassung nicht gestanden, die aber die ursprüngliche Perikopenlesart wieder ans Tageslicht gebracht haben[3]). Die altkirchliche Anagnose, die zu solchen Lektionarien geführt hat, ist allerdings nicht leicht zu verinhaltlichen.

---

[1]) Nach dem Abschluß der vorliegenden Arbeit finde ich, daß in W. Boussets oben genanntem opus postumum auf diese Sache kurz eingegangen ist (S. 92): „Schon Joannes Moschos erwähnt hier und da, daß die Väter in den Klöstern in den 'Vitae et sententiae Patrum' lesen (c. 55, 212). Wenn später von Kappadozien her überall die Sitten aufkamen, bei Tische 'sacra lectiones' vorzulesen (Kassian, Instit. IV, 17), so wird bei diesen Vorlesungen auch das Buch der Väter seine Rolle gespielt haben." Anmerkungsweise ist darauf hingewiesen, daß die Sitte der Vorlesung bei Tisch auch schon für das sketische Mönchtum vorauszusetzen sei und die „Satzungen der Väter" dafür in Betracht gekommen seien.

[2]) Vgl. meinen „Rahmen der Geschichte Jesu", S. 9ff.

[3]) Siehe die ebenda mitgeteilten Fälle; vgl. im Register: Jesusperikopen (Einschiebung von ὁ ῑς̄ o. ä. in den Codices); Perikopenpraxis.

Insbesondere ist nicht geklärt, seit wann sie in den Gemeinden für die Evangelien üblich geworden ist. Nicht haltbar ist aber jedenfalls die übliche Meinung, daß die Evangelien erst, nachdem sie abgeschlossen waren, Gemeindebücher geworden sind. Die Grenzen sind hier fließender. Und schon die Vorstufen der Evangelien müssen von der Perikopenpraxis aus beleuchtet werden. Auf der einen Seite haben die fertigen Evangelien das gottesdienstliche Leben gefördert, auf der anderen Seite aber hat das gottesdienstliche Leben schon der ältesten Gemeinde die Evangelien werden und wachsen lassen, d. h. maßgebend ihren Werdegang bestimmt. Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht ein Vergleich unsrer ältesten Evangelien, die aus dem Gemeindeleben heraus geworden sind, mit den späteren apokryphen Evangelien, denen weithin diese Verankerung fehlt und die deshalb in die hellenistische Romanliteratur hinüberspielen. Über das gottesdienstliche Leben der ältesten Christengemeinde wissen wir allerdings nichts Bestimmtes. Wir können uns aber all diese Dinge innerhalb eines Erzählerkreises, innerhalb der Kultgemeinde nicht lebendig genug vorstellen. Und wer den notwendigen Versuch macht, sich die erste Periode der evangelischen Überlieferung zu verdeutlichen, kann hier nicht auf die Hypothese verzichten, von der er weiß, daß sie nicht zu untrüglichem Beweis verdichtet werden kann, daß sie uns aber hilft, die Dinge zu begreifen und wenigstens im ganzen einigermaßen richtig zu sehen[1]). Bestärkt werden wir in solchem Versuch der Deutlichmachung durch die genannten Analogien der Heiligenlegenden und Apophthegmata Patrum mit ihrem kultischen Gebrauch und ihrer kultischen Ursprungsmarke.

Wir müssen aber tiefer graben. Es gilt nicht nur, von dem gottesdienstlichen, kultischen Gebrauch der besprochenen Überlieferungen rückwärts zu schließen auf ihre gottesdienstliche, kultische Entstehung; es gilt vielmehr, zu erkennen, daß diese Eigenart, ganz abgesehen von dem späteren Gebrauch, der eben keinen Mißbrauch darstellt, derartigen Überlieferungen immanent ist. Schon die Tatsache, daß diese nicht von einem Einzelmenschen, sondern von einer Menge

[1]) Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl., 2. Bd. 1907, S. 167 macht sehr beachtliche Ausführungen über die altchristliche Anagnose der Evangelien, ohne den m. E. nötigen Versuch, weiter rückwärts zu gehen, zu machen. Ähnlich J. Haußleiter in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen 1898, S. 340: „Es ist ein charakteristisches Merkmal der urchristlichen Schriften, daß sie nicht dem Wissen oder der Spekulation, sondern direkt der Förderung des christlichen Glaubens und Lebens dienen wollen. Dieser Zweck wurde geschichtlich erreicht durch die kirchliche Anagnose. Alle urchristlichen Schriften, von denen wir Kunde haben, haben längere oder kürzere Zeit, in weiteren oder engeren Kreisen irgend welche Beziehung zur Anagnose oder zum Gebrauch im Gemeindegottesdienst gehabt." Ich möchte meinen, daß man hier von der Wirkung auf die Ursache schließen darf, d. h. daß die kirchliche Anagnose der fertigen Evangelien die urchristliche Anagnose der werdenden Evangelien voraussetzt.

(Volk, Gemeinschaft, Gemeinde) weitergegeben und geformt sind, ist bedeutsam. Bei einer mehr individuellen Entstehung ist etwas möglich, was für die aus der Menge geborenen Schriften nicht mehr in Betracht kommt: der einzelne Schriftsteller, der den Stoff meistert, kann ihn einigermaßen objektivieren; hier dagegen ist eine Gemeinde mit ihrem Sein so beteiligt, daß sie von vornherein jenseits des Objektivierens steht. Sie läßt sich von dem, was in ihrer Mitte an Überlieferungen, an Aufzeichnungen in Bewegung gesetzt wird, erbauen, sammelt sich darum und wird gerade dadurch als Gemeinde gefestigt. Dies alles vollzieht sich als Wechselwirkung: je stärker das Gemeindeleben ist, desto stärker wird die Überlieferung von dem, was die Gemeinde zusammenhält; und je mehr Überlieferungsmassen in Fluß kommen, desto gewichtiger wird die Gemeinde. Selbstverständlich gibt es hier Gradunterschiede. Von all den Volksüberlieferungen, Volksbüchern, Mönchsgeschichten, Heiligenleben, auf die wir geachtet haben, gilt das Gesagte nicht unmittelbar. Der immanente Kult ist nicht so ohne weiteres festzustellen. Aber an wesentlichen Punkten finden wir Ansätze zu ihm. Es braucht nur erinnert zu werden an das, was wir über die Entstehung der Heiligenlegenden, aber auch des Volksbuchs vom Doktor Faust gesagt haben. Wir finden jeweils ein interessiertes Erzählen, eine „Tendenz", die nicht nur bestimmten Autoren, bezw. Redaktoren eignet, sondern dem Volk selbst, das diese Überlieferungen aus sich herausgesetzt hat. Mir scheint, daß die meisten Forscher vor solchen allerdings nicht leicht faßbaren Erkenntnissen zurückschrecken, da es ihnen begreiflicherweise immer wieder um die Quellenfrage zu tun ist. Man will feststellen, wie die ursprüngliche Quelle aussieht, auf welchen bestimmten Gewährsmann sie zurückgeht. Von Justin oder gar von Papias an will man auf die Urkundlichkeit der Evangelienberichte hinaus. Wird nicht — ich vernehme einen derartigen Einwand — der Willkür Tür oder Tor geöffnet, wenn man eine solche Urkundlichkeit ablehnt? Darauf ist zu erwidern, daß das Andiewandmalen von gefährlichen Konsequenzen nicht verfängt. Es geht um das reinliche Studium der Evangelien wie auch ähnlich gelagerter Überlieferungen selbst auf die Gefahr hin, daß uns die greifbar aussehenden Quellen unter der Hand entschwinden. Jeder Evangelienforscher wie Legendenforscher hat dem ins Auge zu sehen und zum mindesten sich daran zu gewöhnen, daß ein non liquet sich öfters einstellt, als es dem Historiker paßt. Dennoch besteht kein Anlaß zu der Skepsis, wie sie als Konsequenz der genannten Stellungnahme scheinbar vertreten werden muß. Man muß sich auf diesem Gebiete vor aller Konsequenzmacherei hüten. Wenn betont worden ist, daß die ersten Erzähler der Evangeliengeschichten nicht uninteressiert, nicht objektivierend sich verhalten haben, so ist damit nicht gesagt, daß die

so entstandene Überlieferung vom Subjektivismus belastet ist. In bezug auf die von ihm mitgeteilte Rochuslegende hat Goethe richtig empfunden, daß „Widersprüche nicht vorkamen, aber unendliche Unterschiede, welche daher entspringen mochten, daß jedes Gemüth einen andern Antheil an der Begebenheit und den einzelnen Vorfällen genommen"[1]). Und Martin Buber hat erkannt, daß bei der mündlichen Überlieferung „die Zuverlässigkeit personhafter verbürgt ist, daß jeder von »seinem« Rabbi oder dessen Vater oder Lehrer erzählt"[2]). Solches nicht objektivierende Verfahren setzt nicht den Subjektivismus aus sich heraus, sondern einen Zustand, der jenseits beider Möglichkeiten liegt. G. Bertram hat in seiner Berliner Probevorlesung über „Die Bedeutung der kultgeschichtlichen Methode für die neutestamentliche Forschung"[3]) den Zusammenhang der Gemeinde-Überlieferung mit dem Kultischen folgerichtig so gekennzeichnet: „Zur Feststellung der Volkstümlichkeit gehört . . nicht nur die rein formelle Unterscheidung von dem Literarischen, die Feststellung der Angemessenheit für die breiten Volksschichten, die Beobachtung einer Vorliebe für gewisse Motive, sondern ihr unnachahmliches Charakteristikum besteht in der Erhebung des Berichteten aus der Sphäre des Zufälligen, Relativen in die der Absolutheit, der Allgemeingültigkeit. Man könnte dieses Prinzip der Volkserzählung zurückführen auf das Bedürfnis nach Unkompliziertheit und Einfachheit, das dem primitiven Menschen eine eigene Fähigkeit verleiht, das Wesentliche, das ein für allemal Bedeutsame einer Handlung, eines Ereignisses zu erfassen." Auf die Jesusgeschichte angewandt, bedeutet diese Erkenntnis folgendes: „So entstand nicht ein mehr oder minder objektives oder auch subjektives Personenbild, sondern eine Kulterzählung, der mit aller Volksüberlieferung die Gleichgültigkeit gegen Raum und Zeit, gegen psychologische und kausale Kategorien, gegen Individualisierung und Motivierung und die Neigung zur absoluten Erfassung der Gegensätze, zur Objektivierung (m. E. hätte Bertram, wenn auch deutlich ist, was er meint, diesen Ausdruck vermeiden müssen, da er ja ausdrücklich ein „objektives Personenbild" ablehnt) und Typisierung gemeinsam ist."

Wenn solch ein Zusammenhang zwischen Volks-, Gemeinde-Überlieferung und Kult besteht, dann sind gerade von hier aus wirkliche Analoga zu den Evangelien ersichtlich. Mehr oder minder entfernte Ähnlichkeiten, wie schon gesagt, aber auch ganz greifbare bieten sich an. Der oben[4]) mitgeteilte Satz Bubers, daß das Erzählen der Chassidim die Weihe einer heiligen Handlung hat, ist keine

[1]) Siehe oben S. 112. [2]) Siehe oben S. 113.
[3]) In: Theologische Blätter 1923, Sp. 25ff.
[4]) S. 113.

bloße Floskel, sondern hat einen tiefen und breiten Wirklichkeitshintergrund. Die chassidische Legende ist geradezu gesättigt mit kultischem und auch mythischem Gehalt[1]). In ihm liegt ihre eigentümliche Kraft, wie auch beim Urchristentum die Frage nach seiner Kraft die wesentliche ist. Der Zaddik, der aus der Menge der Chassidim herausragt, ist der besondere Liebling des Himmels; durch ihn schenkt Gott der Welt seine Gnadengaben. Ihn zu lieben und zu hören ist die Pflicht jedes Chassid. Der Zaddik ist also der Mittler zwischen Gott und den Menschen. Dabei ist er nicht ein Priester oder ein Mönch, sondern ein Laie, der den allmenschlichen und allzeitlichen Heilsaufgaben gesammelter, stärker und reiner zugewandt ist als die anderen Menschen. Man kann von einem Zaddikismus sprechen, d. h. der Anschauung, daß das Wesen der Frömmigkeit im Anschluß an den Zaddik besteht. Um ihn sind drei Kreise gelagert: die zu- und abströmende Menge der Hilfesuchenden, dann die im Raum und Lebenszusammenhang mit ihm verbundene Gemeinde und schließlich der starke Seelenring der Schüler, der Jünger. Alles kommt an auf die Verbindung zwischen Zaddik und Gemeinde, wie sie sich kundtut im gemeinsamen Beten. Und wenn auch der Zaddik in einem abgesonderten Raum betet, kann er doch mit seiner Gemeinde verbunden sein. Solche Verbindung geht über die einzelnen Örtlichkeiten hinaus: es schließt sich ein Ring. In einer jüdischen Schilderung[2]) heißt es: „An Sabbaten und Feiertagen nehmen die Chassidim die »heilige Mahlzeit« am Tische des Zaddik ein. Während des Essens herrscht Schweigen. Zuweilen »sagt« der Zaddik »Tora«; d. h. er erklärt Bibelstellen, die dem Tage entsprechen. Der Zaddik kostet wenig von jedem Gange. Die »Scherajim« (Reste) werden unter die Gäste verteilt. Den Tisch des Zaddik nennen die Chassidim »Altar Gottes«, das Mahl »Opfer Gottes«. Indem der Zaddik von den Speisen genießt, ist er der Hohepriester, der Gott das Opfer darbringt. Nach dem Mahle versammeln sich die Chassidim und verweilen in Gesprächen über ihren Zaddik. Sie wägen jedes Wort, deuten jeden Wink, jeden Augenaufschlag, den sie bemerkten, und suchen den ganzen geheimnisvollen Inhalt ihrer Beobachtungen zu ergründen. Während dieser Aussprache sitzen alle dicht beieinander; einer spricht, die andern lauschen. Jeder Unterschied zwischen Groß und Klein, Arm und Reich ist ausgelöscht." Das gesprochene Wort ist dabei von Seiten des Zaddik gar nicht das Wesentliche; dieser achtet gar nicht auf die schöne, die absichtsvolle Menschenrede. Vielmehr wird im chassidischen Schrifttum immer wieder

---

[1]) Vgl. außer dem genannten Werk Martin Bubers über den großen Maggid sein früheres: Die Legende des Baal-Schem 1918, ferner Paul Levertoff, Die religiöse Denkweise der Chassidim 1918.

[2]) Abgedruckt bei P. Levertoff, S. 101.

verlangt, man solle „von allen Gliedern des Zaddiks lernen". Man achte auf den Eindruck, den der Zaddik auf seinen Kreis macht. Er ist eine kultische Persönlichkeit schon zu seinen Lebzeiten. Wir blicken auf Jesus und seine Jünger. Muß es hier von vornherein anders sein? Müssen hier solche Vorgänge ausgeschaltet werden? Weite Kreise der kritischen Theologie halten es für nicht begründet, was Rudolf Otto in seinem Buch „Das Heilige"[1]) über den „numinosen Eindruck Jesu auf seine Jünger" ausgeführt hat. M. E. bietet die besprochene chassidische Überlieferung einen guten Beleg, der wegen der Möglichkeit seiner Nachprüfung besonders instruktiv ist, dafür, daß der Bereich der Möglichkeiten größer gespannt werden muß, als der Kritiker oft annimmt. Hier wie dort ist, um mit Otto zu reden, „das Zentrum immer der Mann selber, ein »Heiliger« bei Lebzeit." Die Art der Chassidim-Überlieferung entspricht dabei der Evangelien-Überlieferung. Wie der Zaddik seiner Gemeinde, seinen Jüngern, so ist auch Jesus zu seinen Lebzeiten, aber auch als der Erhöhte, der pneumatische, das πνεῦμα seiner Gemeinde, seinen Jüngern gegenwärtig gewesen. Und was ist der Inhalt der Kultlegende? Logia und Wunderberichte in beiden Fällen! Der Chassidismus, bzw. Zaddikismus ist sehr reich an Wundergeschichten. Bei einem Zaddik wie dem Baal-Schem ist wie bei allen primären religiösen Gestalten die Fähigkeit der Gleichnisrede sehr ausgebildet gewesen. Martin Buber, der diese ganze Überlieferung uns verlebendigt hat, sieht in ihr die letzte Gestalt des jüdischen Mythus, die wir kennen, und findet eine Kette, in der auch die Jesusgeschichte ihre Stelle hat: ein „Menschenkreis" ist da „geboren, der den großen Nazarener trägt und seine Legende schafft: den größten aller Triumphe des Mythos"[2]). Auch andere haben die Ähnlichkeit mit den Evangelien hervorgehoben[3]). Der Judenmissionar Levertoff[4]) hat bedeutsamerweise in dieser Sachlage einen wichtigen Anknüpfungspunkt für seine Missionstätigkeit entdeckt: „Man könnte von einem chassidischen Juden erwarten, daß er, bewöge man ihn nur, die Evangelien zu lesen, einen gewaltigen Eindruck von ihnen bekäme." Und sowohl für die chassidische Legende als für die Evangelien fällt er das Urteil: „Der Griffel scheint beim Versuch, den kühnsten Zug zu führen, abgebrochen; der Mangel der Darstellung wird durch die Unerreichbarkeit des Darzustellenden ebenso hervorgehoben, wie die Unerreichbarkeit durch den Mangel."

Es ist eine Streitfrage, in welchem Maße der Bestand der Jesus-Überlieferungen mythischen Charakter hat. Zweifellos hat der Christus-Mythus, wie er in den Evangelien schließlich sich darbietet, die Eigen-

[1]) 8. Aufl., S. 193 f. [2]) M. Buber, Der Baal-Schem, S. IX f.
[3]) Vgl. J. Leipoldt in dem Geleitwort zu Levertoffs Buch.
[4]) A. a. O., S. 103 f.

art, daß die Geschichte Jesu nicht mythischen Ursprungs ist [1]). In der chassidischen Legende sind die Verhältnisse, auf Einzelstücke der Überlieferung gesehen, ähnlich gelagert. Greifbarer ist der gottesdienstliche, der kultische Charakter der beiderseitigen Überlieferungen, der bestehen bleibt, auch wenn bei einer rationalen Betrachtung die Einzelstücke des kultischen Gehaltes bar zu sein scheinen und auch sind. In seiner Verbindung mit bestimmten geschichtlichen Daten, die ihr eigenes Gewicht hatten, aber erst im urchristlichen Gemeindeleben von Belang wurden, hat ja der Christus-Mythus und -Kultus seine besondere Prägung erfahren, zu der die chassidische Legende doch keine restlos reine Parallele liefert. Wir haben hier, so wenig wir den Chassidismus unterschätzen dürfen, die Frage nach der besonderen, nicht überbietbaren δύναμις des Urchristentums zu stellen und zu ihrer Beantwortung auf die urchristliche Eschatologie hinzuweisen [2]). Mit alle dem aber hat sich Mythus und Kultus verbunden und die Evangelien geformt [3]).

---

[1]) Siehe vor allem M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums 1919, S. 82ff.

[2]) Vgl. meinen Aufsatz „Eschatologie und Mystik im Urchristentum" in: Zeitschr. für die neutestamentl. Wissenschaft 1922 (XXIII), S. 277ff. — Mehr nebenbei macht M. Buber auf das Problem der Eschatologie aufmerksam, die er in malam partem wertet (Der große Maggid . . . ., Geleitwort, S. XXIV).

[3]) Ich bin mir sehr bewußt, mit den letzten Erörterungen nur Randbemerkungen zu sehr umstrittenen Fragen gegeben zu haben. Nach R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, S. 228, „setzt der Typus des Evangeliums den Christuskult und -mythos voraus und ist eine Schöpfung des hellenistischen Christentums". Die Vorstufen der Evangelien fallen darnach nicht unter die von mir angestellte Betrachtung. M. E. sind aber von Bultmann wesentliche Ansätze zu dem, was den nachher von hellenistischen Inhalten gesättigten Christuskult konstituiert, nicht beachtet: außer dem, was oben im Text über den Eindruck Jesu auf die Seinen zu seinen Lebzeiten gesagt ist, darf nicht der Osterkomplex, auch wenn hier ein schwer oder gar nicht auflösbares X vorliegt, vergessen werden. Ferner scheint mir von Bultmann der Zusammenhang zwischen Gemeinde- und Kultüberlieferung nicht recht gewürdigt zu sein. Bei M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums 1921, sind die Schnitte nicht so scharf gemacht wie bei Bultmann. Sein Gesamtbild ist nicht so grell beleuchtet, hat nicht so scharfe Konturen wie das Bultmanns, scheint mir aber richtiger als dieses zu sein. Sehr eindrucksvolle, wenn auch nicht immer geklärte und in sich geschlossene Ausführungen über die Wichtigkeit des kultgeschichtlichen Gesichtspunktes für das Werden der ältesten (nicht erst der hellenistischen) Gemeinde und ihrer Überlieferung hat neuerdings G. Bertram in seiner Arbeit „Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult" 1922, gemacht. A. Jülicher hat in seiner m. E. in vielen Punkten richtigen Kritik (Theol. Literaturzeitung 1923, Sp. 9ff.) darauf hingewiesen, daß Bertram einen „ungewöhnlich weiten Begriff von Kultus" verwende, im Grunde das meine, was andere Frömmigkeit nennen, so daß der „Abstand Bertrams von den meisten Mitforschern grundsätzlich ein bescheidener ist". So wichtig dieser Einwand ist, so sehr wäre es zu bedauern, wenn durch scharfe Kritik eines noch nicht recht geglückten neuartigen Versuchs die Wichtigkeit der kultgeschichtlichen Fragestellung diskreditiert würde. Jülichers Betrachtungsweise ist zu individualistisch („Die

Wie eine Kultlegende zu lesen und zu werten ist, dürfte aus dem Gesagten deutlich geworden sein. Es ist hier, möchte ich sagen, ein gewisser Takt nötig, dessen Fehlen die ganze Arbeit unergiebig macht und den betreffenden Forscher in die Irre führt. Wer von der Unerbittlichkeit, alle nur denkbaren Konsequenzen zu ziehen, erfüllt ist, gelangt folgerichtig zu ganz negativen Ergebnissen. Hier muß aber im Anschluß an schon Ausgeführtes auf verschiedene nicht abzuleugnende Tatsachen hingewiesen werden. Der Gang der Leben-Jesu-Forschung hat immer wieder die Züge des Jesusbildes getilgt, die vorher als die wesentlichen oder als die allein vorhandenen betrachtet waren. Noch heute wird z. B. darum gestritten, ob und inwieweit Jesus eschatologisch eingestellt war. Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu haben all die negativen Ergebnisse der Evangelienkritik addiert und ein großes Negativum erhalten. Dabei hat jeder Jesusforscher, bzw. -darsteller ein Jesusbild aus der Kultlegende gewonnen. Es sollte nicht geleugnet werden, daß hier Imponderabilien mitschwingen und daß diese Imponderabilien wichtiger sind zur Erfassung der Geschichte als manche sogenannte exakte Methode. Neuere radikale Jesusforscher, die formgeschichtlich, bzw. auch kultgeschichtlich arbeiten und bestrebt sind, das „Ursprüngliche" herauszulösen, müssen, wenn sie ehrlich sind, sehr stark mit den Wörtern „vielleicht", „wahrscheinlich", „wohl", „schwerlich", „offenbar" u. s. w.[1]) arbeiten. Es liegt in der esoterischen Art der Evangelien, in ihrer kultischen Bestimmtheit, daß vieles in der Schwebe bleiben muß. Daß bei dieser Sachlage sich dennoch keineswegs alles auflöst, zeigen die Kultlegenden, mit denen wir die Evangelien verglichen haben. Auch dort läßt sich eine Kritik in Anwendung bringen, bei der nichts übrig bleibt – dennoch fußt das Geschichtsbild auf der betreffenden Legende. Es sei nur an die Erfassung des Heiligen von Assisi erinnert. Bei der chassidischen Legende, die wir zuletzt betrachtet haben, ist's nicht anders. Im Gegensatz zu der älteren rabbinischen Überlieferung, mit der man ja auch die Evangelien zusammengebracht

---

Frömmigkeit (= Kult) der Gemeinde, wenn sie überhaupt etwas Besonderes sein sollte, pflanzt sich in der Überlieferung doch immer nur durch das Zeugnis Einzelner fort, und Einzelne haben sie immer maßgebend beeinflußt"), um Bertrams Aufstellungen ganz gerecht werden zu können. Symptomatisch ist, daß Martin Werner, Bern, in seiner sehr temperamentvollen Besprechung (Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 1923, S. 33ff.) im Gegensatz zu Jülicher gerade auf den großen Abstand der neuen Betrachtung von der bisherigen „kritischen" hinweist und sie für einen Schrittmacher des Katholizismus hält. Er findet in der „ganzen Kläglichkeit und Fraglichkeit solcher »letzten Lösungen«" eine „intellektualistische Befangenheit". (?!) Der Hinweis auf das Katholisierende ist m. E. gar nicht ganz abwegig. Aber warum müssen Gespenster an die Wand gemalt werden?

[1]) Auf S. 5 des Bultmann'schen Buches finden sich all diese Wörter, dazu noch einige Sätze mit potentialer Verbkonstruktion.

hat[1]), ruht das Schaffen, Sammeln und Sichten der Überlieferung nicht bei Gelehrtenpersönlichkeiten, sondern beim Volk, das sich als Gemeinde um seinen Zaddik schart. M. Buber hat recht, wenn er sich in der Einführung seines Baal-Schem-Buchs hier so ausdrückt: „Ich zähle nicht die Daten und Tatsachen auf, deren Zusammenfassung die Biographie des Baalschem zu nennen wäre. Ich baue sein Leben auf seiner Legende auf, in der der Traum und die Sehnsucht eines Volkes sind." Verlieren die Evangelien, wenn sie ebenso betrachtet werden, an geschichtlicher Greifbarkeit? M. E. nicht. Daß das Volk als Gemeinde Träger und Schöpfer der Überlieferung gewesen ist, sichert dieser ihren Gehalt, während eine individuell entstandene Überlieferung in Einzelzügen das beinahe protokollarisch Richtige, aber nicht das Ganze erfaßt hätte. Die Evangelien sind kultische Volksbücher oder auch volkstümliche Kultbücher.

Schluß.

Die Analoga, die wir zu den Evangelien aus dem Bereich der Volks- und Legendenbücher mitgeteilt haben, können vermehrt werden, in gewissem Sinne sogar beliebig vermehrt werden. Sicherlich wäre es bei der inhaltlichen Interessiertheit, die bei alle dem der Jesusgestalt gilt, besonders reizvoll, die Legende anderer sogenannter Religionsstifter[2]) heranzuziehen. Es kann kein Zweifel bestehen, daß in bezug auf die Buddha-Geschichte und die Mohammed-Geschichte, vor allem die Hadith, die von uns geübte Betrachtungsweise fruchtbar ist. Neues allerdings scheint mir über das bei den behandelten Überlieferungen Erkannte hinaus nicht gewonnen werden zu können. Allenthalben war es uns, um mit H. Gunkel zu reden, um den „Sitz im Leben" zu tun[3]). Dabei hat sich gezeigt, daß die zeitgenössischen Parallelen zu den Evangelien nicht die wichtigsten sind. Die Bedeutung der Rabbinica für die Erklärung der Evangelien und des Neuen Testaments überhaupt soll nicht unterschätzt werden. Doch wir haben gerade zuletzt noch feststellen müssen, daß aus ganz bestimmten Gründen die neuen Chassidica für die Erklärung der Evan-

[1]) Siehe oben S. 65. Wenn da M. Dibelius mit Recht feststellt, daß die rabbinische Überlieferung schon wegen ihres Bestimmtseins durch das Gesetzliche sich von den Evangelien abhebt, so liegt's eben darin bei der chassidischen Legende anders. Der Chassidismus ist ja der Gegenpol zum Rabbinismus.

[2]) Jesus sollte allerdings niemals Religionsstifter genannt werden. Im Gegensatz zu Mohammed hat Jesus keine Kirche organisiert, keinen Kult gegründet. Ihm zu unterstellen, daß er dies „gemacht" habe, ist eine abwegige pelagianische Auffassung.

[3]) Vgl. H. Gunkel, Reden und Aufsätze 1913, S. 33. Der Ausdruck „Sitz im Leben" findet sich in der Theolog. Rundschau 1917, S. 269, in Anwendung auf die „antike literarische Gattung". Für „antik" würde besser „primitiv" gesagt sein. Vgl. oben S. 87.

gelienform wichtiger sind als die alten Rabbinica. Ein Vergleich zwischen urchristlicher und zeitgenössischer jüdischer Erzählungsart scheint mir eher für die Einzelstücke der Evangelien als für die Gesamtevangelien von Bedeutung zu sein[1]. Daß die Rabbinenanekdoten herangezogen werden müssen, ist uns im Verlauf unserer Untersuchung begegnet. Im übrigen ist für den Gang und Fortschritt unsrer Darlegungen die betonte Auseinandersetzung mit all den Versuchen, die Evangelien im Rahmen der allgemeinen Literaturgeschichte zu sehen und zu werten, maßgebend gewesen. Man hat den Eindruck, daß sehr viele dieser Versuche mehr oder minder gute, bzw. schlechte Einfälle sind, denen das Gewicht genauerer Überlegung fehlt. Vielfach gilt es auch, eine in solchen Versuchen und Urteilen zum Ausdruck kommende unbewußte Haltung als eine dem Evangelienbestand gegenüber nicht kongeniale aufzuzeigen. Die Tragweite der Darstellung und Widerlegung der bisher vertretenen literaturgeschichtlichen Betrachtungsweisen der Evangelien ist nach verschiedenen Seiten hin eine sehr beträchtliche. Urteile wie die, daß die Evangelien Memorabilien im Sinne des Werkes des Xenophon seien, sind von Justin an weiter gegeben worden und werden noch immer weiter gegeben. Leichthin wird eine eigentümliche Kultüberlieferung mit einer Gelehrtentischarbeit zusammengebracht: das sich in Kreisen bewegende Johannes-Evangelium wird für eine stümperhafte Kompilation gehalten, wie sie Diogenes Laertius in seinen Philosophen-Viten vorgelegt hat! Die Paränesensammlungen, wie sie in der Bergpredigt vorliegen, werden für Reden gehalten, wie sie der Historiker Thukydides geschaffen, gemacht hat! Lukas soll ein Seitenstück zu Polybius, ein Vorläufer des Eusebius sein! Man glaubt offenbar, durch solche Vergleiche die Evangelien in ihrem Geschichtswert heben zu müssen. Allerdings merkt man dann, je ehrlicher und anstrengender man in den Einzelheiten arbeitet, wie weit doch die Evangelisten, auch Lukas, von dem Ideal des urkundlich arbeitenden Historikers entfernt sind. Und was geschieht? Man sucht nach weiter rückwärts liegenden Quellen, die „besser" sind. So sind die Hypothesen über einen Urlukas, einen Urmarkus entstanden. Dabei sind die Menschen — ich meine: die Mitforscher, die eine solche mit größtem Scharfsinn und in allen Einzelheiten durchgeführte Hypothese haben durchstudieren müssen — unnütz gemartert worden wie auch die Sachen, die man zu ergründen suchte. Wieviele Quellen- und Interpolationshypothesen sind aufgestellt worden, um ganz schnell wieder zu verschwinden! Und dennoch, diese Dinge hatten und haben insofern ihren Sinn, als durch

---

[1]) Es sei hier an die Appelle erinnert, die P. Fiebig in allen seinen Büchern, Aufsätzen und Besprechungen ausspricht. Wichtiger ist der Stoff, den Fiebig vorgelegt hat, bzw. noch vorzulegen in Aussicht stellt. Das Problem der Rabbinica ist in den Arbeiten von M. Dibelius und R. Bultmann beachtet.

sie eine unzulängliche Methode ad absurdum geführt wurde und geführt werden mußte. Wendlings scharfsinnige Urmarkusstudien zwangen dazu, sich den Markus, den ältesten Evangelisten, genauer anzusehen. In dem, was Wellhausen über Markus sagte, lagen latent die Ansätze zu einer die Probleme besser lösenden Betrachtungsweise. Spittas großzügiger Synoptikerumsturz ließ mit Recht den markantesten Vertreter der Markushypothese, Johannes Weiß, aufhorchen. Da bei beiden Forschern im Grunde dieselbe literarkritische Methode herrschte und diese von Spitta besonders zwingend gehandhabt wurde, war J. Weiß nahe daran, umzufallen. E. Klostermann, der die Markushypothese vertritt, glaubte, in seinem Lukas-Kommentar Spittas Aufstellungen Rechnung tragen zu müssen. Und darauf muß mit größtem Nachdruck der Finger gelegt werden: Spitta ist nur zu widerlegen, wenn zunächst mal der „Rahmen der Geschichte", auf den er baut, in seiner Unergiebigkeit erkannt ist, und dann Gesichtspunkte geltend gemacht werden, wie sie in den obigen Ausführungen geltend gemacht worden sind. Wir haben gegen sich allzu verfestigende Meinungen nachdrücklich ankämpfen müssen, weil durch alle möglichen Urteile und Verzeichnungen, wie sie nicht verschwinden wollen, das Gesamtbild von der Literatur- und Religionsgeschichte des Urchristentums leidet. Die Evangelienforschung steht so unter dem Unstern des Impressionismus und der Willkür. Für die theologische und die ihr folgende philologische Betrachtung (die erstere ist vorangegangen; die zweite hat sich ihr – oft zu stark – angeschlossen) liegt der Weg zwischen Katholizismus und Mythologismus, zwischen der Meinung, daß Mythus und Kultus identisch sind mit der Geschichte, und der Meinung, daß Mythus und Kultus nicht vereinbar sind mit der Geschichte. Dieser Zwischenweg zwischen dem Positiven und dem Negativen bedeutet – aufs Ganze gesehen – ein unsicheres Schwanken, bei dem vielfach mit „wissenschaftlichen" Scheingründen gearbeitet wird. Vorläufig liegt's so, daß der Forscher sowohl von der katholischen Auffassung als von den Thesen eines Arthur Drews noch viel zu lernen hat. Selbstverständlich ist gar nichts damit gewonnen, daß man etwa die goldene Mitte einhält. Der richtige Weg geht auf des Messers Schneide, ohne daß eine räumliche Absteckung nach der linken und rechten Seite möglich wäre, und ist radikal und positiv ... Die Auseinandersetzung geht dabei nicht um Katholizismus und Protestantismus im üblichen Sinne, so lange der Protestantismus nicht Ernst gemacht hat in seiner Bemühung um den wahren Weg. Die Auseinandersetzung geht nicht um eine rechtsstehende (konservative, orthodoxe) und eine linksstehende (liberale, kritische) Theologie. In meinen obigen Darlegungen glaube ich gezeigt zu haben, daß ich von rechtsstehenden Theologen wie Th. Zahn oder A. Schlatter ebenso

wie von linksstehenden gelernt habe, wie ich andererseits Meinungen, die in beiden Lagern vertreten sind, habe ablehnen müssen. Die Auseinandersetzung geht nicht um Theologie und Philologie. Es gehören zusammen der Theologe Spitta und der Philologe Wendling; der Theologe Harnack und der Philologe Eduard Meyer; der Theologe Bousset und der Philologe Reitzenstein.

Wichtiger als solche Betrachtung der wissenschaftlichen Lage ist das Beachten der Tragweite, die sich für das Evangelienstudium aus der Erkenntnis des „Sitzes im Leben" unmittelbar ergibt. Es gilt, die bloße Quellenfrage nicht zu überspitzen. Wie die Apophthegmata Patrum aus dem sketischen Mönchtum, die Franziskus-Legende aus der franziskanischen Bewegung, die chassidische Legende aus dem Chassidismus so sind die Evangelien aus dem Urchristentum als von der urchristlichen Gemeinde geprägt zu verstehen. Das erste ist nicht die Frage nach den Quellen Jesu, sondern die Erkenntnis, daß die Evangelien der Ausdruck eines religiösen Faktums, einer religiösen Bewegung sind. Mehr nebenbei mag hier eine universitätspädagogische Angelegenheit berührt werden: in allen mir bekannt gewordenen Studienplänen wird dem jungen Theologen empfohlen, zunächst die Vorlesung über die synoptischen Evangelien zu hören, da er sofort die „Quellen" der Geschichte Jesu kennen lernen müsse. Das ist angängig, wenn der Interpret durch eine logische Literarkritik die ursprünglichen Quellen reinlich heraushebt. Durch die formgeschichtliche und kultgeschichtliche Betrachtungsweise jedoch verbietet sich der genannte übliche Rat. Wer in die Evangelien eindringen will — darin unterscheiden sich die Synoptiker nicht von Johannes —, muß erst einen Begriff vom Urchristentum gewinnen. Dazu müssen andere Stücke des Neuen Testaments, vornehmlich die Paulusbriefe, aber auch die katholischen Briefe, herangezogen werden. Es dürfte gezeigt sein, daß es ein Irrweg ist, den „Quellen"-Charakter der Evangelien durch periodisierende Erwägungen, durch psychologisierendes Ausdeuten und Untermalen zu heben. Daß das Psychologische und Zierhafte der echten Volksüberlieferung fehlt, will beachtet sein. Das muß der Evangelienforscher wissen, der kein Leben Jesu schreiben darf, wie es noch J. Lepsius 1917/18 getan hat. Das muß auch der Lehrer wissen, der nicht die Reisen Jesu und seine psychologische Entwicklung zu unterrichten hat. Und das muß schließlich der Schriftsteller wissen, der keinen Jesusroman schreiben darf, so verdienstlich auch die Milieuschilderung ist, wie sie in dem neuesten Jesusroman von Else Zurhellen-Pfleiderer (1922) vorliegt. Der kultische Gehalt der Evangelien wird im Roman verschüttet. Man kann ja wohl die Perlen der einzelnen Jesusüberlieferungen, die lose aneinander gereiht sind und verschiedenartig glänzen, zerstampfen, einen Brei herstellen und aus diesem Brei dann

ein neues Gebilde gestalten. Der Perlenstoff ist nicht verloren gegangen. Aber mit der Schönheit der Perlen ist's dahin. Man kehrt von der Lektüre jedes Jesusromans zurück zur Lektüre der Evangelien.

Unsre vergleichenden Erörterungen haben verdeutlicht, daß es bei dieser Sachlage nicht damit getan ist, auf den Begriff „Evangelium" und den volkstümlichen und kultischen Charakter der Evangelien bloß hinzuweisen. Mit dem Wort εὐαγγέλιον ist ja für die uns beschäftigende Frage überhaupt noch nichts gewonnen. Daß wir es mit einem Begriff zu tun haben, der auch im sakralen Gebrauch des römischen Kaiserkults seine Stelle hat, daß das Verbum in der Apollonius-Vita des Philostratus (I, 28) vom Erscheinen des Apollonius gebraucht wird, ist nur ein leiser Hinweis darauf, daß wir die Evangelien-Logien, -Geschichten, -Bücher, um die es uns hier zu tun ist, in der religiösen, nicht in der literarischen Sphäre zu suchen haben. Aber nun die Verinhaltlichung des Volkstümlichen und des in ihm gegebenen Kultischen! Auf sie kam es uns in all unsern Ausführungen an. Daß die Evangelien erbaulich, praktisch, schlicht, volkstümlich sind, bedarf keiner besonderen Einsicht in das Wesen der Sache. Durch allzu häufigen Gebrauch kann zudem der Ausdruck „volkstümlich" seine Kraft geradezu verlieren. Mir scheint, daß das Wort in einem doppelten Sinn gebraucht wird: volkstümlich kann leicht verständlich, populär bedeuten. Auf die Evangelien treffen diese Aussagen gar nicht ohne weiteres zu. Manche individualistische Biographie, von der wir die Evangelien abgerückt haben, ist denkbar populär. Anders liegt's, wenn das Wort volkstümlich im Sinne von urtümlich, urwüchsig (volksliedmäßig) gebraucht wird. Erst dann wird deutlich, warum die Evangelien unchronologisch, unpsychologisch, unpragmatisch sind wie andere urtümliche Literatur auch. Und dennoch ist gerade so der palästinensische Erdgeruch der ältesten Fassungen nicht verweht. Nicht vorhanden ist er in den Rahmenstücken; es gibt keine Topographie im eigentlichen Sinne. Für die Auseinandersetzung mit den Bestreitern der Geschichtlichkeit Jesu — Bruno Bauer, Albert Kalthoff u. a. —, die unter Hinweis auf die Unergiebigkeit der Ortsangaben jegliches Lokalkolorit überhaupt bestritten haben, ist das wesentlich. Die so eingestellten Forscher haben den Finger auf eine wunde Stelle gelegt. Wie steht's aber mit so greifbaren Angaben wie Kapernaum und Jerusalem? Selbst hier ist Vorsicht geboten: diese beiden Orte sind nicht nur Mittelpunkte der Tätigkeit Jesu, sondern auch Sammelpunkte von allerlei Überlieferungen [1]). Ich rechne damit, daß Kapernaum mehr Überlieferungen auf sich vereinigt hat, als ihm eigentlich zugehören. Es ist höchst bezeichnend, daß die Geschichte vom Jüngling

[1]) Was in dieser Frage gesagt werden muß, ist in trefflicher Weise von M. Brückner, Das fünfte Evangelium (Das heilige Land) 1910 in methodologisch gesicherter Polemik gegen A. Kalthoff begründet worden.

zu Nain auch in Kapernaum lokalisiert worden ist: in Itala-Handschriften findet sich Luk. 7, 11 die Lesart capharnaum. Wer diesen Zustand der Evangelien-Überlieferung verkennt und schließlich auf Grund sekundärer Rahmenstücke die „Orte und Wege Jesu" beschreibt, jagt dem Ideal einer Anschaulichkeit nach, die eben nicht vorhanden ist[1]).

In solcher bestimmten Richtung scheint mir der Begriff des Volkstümlichen verinhaltlicht werden zu müssen. Mit der monotonen Wiederholung des Satzes, daß die Evangelien, weil volkstümlich, keine Literatur seien, ist nichts getan. Wir haben immer wieder betont, daß die Evangelien gar nichts mit der zeitgenössischen Hochliteratur zu tun haben. Schon die Tatsache, daß sie außerhalb der damaligen attizistischen Reaktion stehen, sollte genügen, um hier die Irrwege zu vermeiden, die leider immer noch gegangen werden. Aber die Evangelien gehören zur Kleinliteratur. Und diese ist ebenso wie die Hochliteratur „für ein »Publikum« bestimmt, nicht nur für den Bekanntenkreis des Autors niedergeschrieben. Dieser Unterschied zwischen Kleinliteratur und völlig privatem Schrifttum ist heute mit Leichtigkeit festzuhalten; denn die Tatsache der Veröffentlichung durch Druck und Handel scheidet die kleinliterarischen Traktate, Volkskalender, Vereinsbroschüren, Romanhefte von persönlichen Niederschriften, von maschinell vervielfältigten oder auch »als Manuskript« gedruckten Texten." Mit diesen Sätzen hat M. Dibelius den richtigen Ausgangspunkt für seine „Formgeschichte des Evangeliums"[2]) gewonnen. Wenn es in den Zeiten des imperium Romanum schon eine Buchdruckerkunst gegeben hätte, so wären die Evangelien genau so gut wie die deutschen Volksbücher und die neueren Legendenbücher nicht als Manuskript, sondern gedruckt ausgegangen[3]). Gerade die verschiedenen Analoga, die wir den Evangelien an die Seite gestellt haben, sind geeignet, den „Sitz im Leben" einigermaßen inhaltlich zu bestimmen[4]).

[1]) Ich muß hier sehr R. Bultmanns Besprechung von G. Dalman, Orte und Wege Jesu, beipflichten: Theol. Blätter 1923, Sp. 123ff. [2]) S. 1f.

[3]) W. Wrede, Die Entstehung der Schriften des Neuen Testaments 1907, urteilt zwar oft zu doktrinär, hat aber hier ganz richtig gesehen, wenn er sehr nachdrücklich die Evangelien von der Hochliteratur abrückt und mit der Kleinliteratur zusammenrückt.

[4]) Es ist das große Verdienst von A. Deißmann, immer wieder auf den volkstümlichen Charakter der urchristlichen Schriften hingewiesen zu haben. Zusammenfassend hat er seine Ansicht im dritten Hauptabschnitt seines Buchs „Licht vom Osten", 2. u. 3. Aufl. 1909, S. 100—183 niedergelegt. Die Grenze seiner Betrachtungsweise liegt darin, daß er sich auf die Frage der urchristlichen Briefe (Deißmann unterscheidet zwischen wirklichem Brief und literarischer Epistel) beschränkt. Nur diese werden durch „einundzwanzig antike Originalbriefe als Repräsentanten unliterarischen Schrifttums" beleuchtet. Die Evangelien sind aber nun anders gelagerte Schriften, für deren Aufhellung die unliterarischen Zeugnisse auf Papyrus, Ostrakon, Stein — diese allein liegen im Gesichtskreis des „Lichts vom Osten" — nichts ergeben. Das empfindet Deißmann auch selbst, wenn er zwar das Problem des literarischen Werdegangs des Christentums (dabei die

Wir haben bisher nur von den Evangelien als solchen gesprochen und nur ab und zu einmal die Frage nach dem Verhältnis der drei ersten Evangelien zum vierten Evangelium gestreift und den dritten Evangelisten besonders herausgehoben. Wir haben ferner die fertigen Evangelien als Gesamtheiten mit anderen Erzeugnissen der Weltliteratur verglichen und nur beiläufig die Einzelstücke als solche in unser Analogieverfahren einbezogen. Nun haben natürlich auch die verschiedenen Gattungen innerhalb der Evangelien ihre Analoga je nach der Topik, die in ihnen vorliegt. Wie vielseitig sind schon die Jesus-Logien, die

---

richtige und wichtige Nennung Franz Overbecks) stellt, aber dann nach der Erörterung der Brief-Epistel-Frage den „literarischen Werdegang des Urchristentums" zu beschreiben sucht und dabei selbst (vgl. S. 182) die Empfindung hat, daß die zur Debatte stehenden Fragen auch ohne Kenntnis der Inschriften „und Papyri und Ostraka" gelöst werden können. Für die Evangelien jedenfalls ist die Heranziehung der Kleinliteratur wesentlich. Deißmann trägt dem auch insofern Rechnung, als er auf die damals noch nicht erschienene Arbeit Paul Wendlands über „Die urchristlichen Literaturformen" hinweist, von der „viel zu erwarten" sei. Tatsächlich ist von P. Wendland der literarische Werdegang des Urchristentums klar und richtig erfaßt worden. Wir haben ja oben seine Auffassung ausdrücklich hervorgehoben und von ihr die Linien zur formgeschichtlichen Betrachtungsweise der Evangelien gezogen, die im Erscheinungsjahr der 2. u. 3. Aufl. des „Lichts vom Osten" noch nicht vorlag. –

Nach dem Abschluß der vorliegenden Arbeit ist mir nun die 4. Aufl. von Deißmanns „Licht vom Osten" 1923 zugegangen. Der genannte dritte Hauptabschnitt (S. 116–213) ist so gut wie unverändert geblieben. Der Stoff ist bereichert durch die Hinzufügung von fünf weiteren antiken Originalbriefen. Daß seit 1909 über die von Deißmann so stark betonten „urchristlichen Volksbücher" mancherlei Wichtiges gesagt worden ist, wird nicht deutlich. Wertvoll ist Deißmanns Bekenntnis zur sog. Gattungsforschung. Mit Recht verwahrt er sich gegen H. Windischs scheinbar vorliegende Annahme, daß seine 1895 erschienene „Gattungsstudie" über Brief und Epistel den „Anstoß" durch Gunkel erhalten habe. Ich habe meinerseits ja schon oben S. 88, Anmerkung 5 betont, daß Windisch die Frage des Prioritätsverhältnisses nicht ganz richtig erfaßt habe. In den „Nachträgen und Berichtigungen" (S. 447) gibt Deißmann als Beitrag „zur formengeschichtlichen Forschung" einen Aufsatz von M. Albertz im Ev. Kirchenblatt für Schlesien 24 (1921), S. 326ff., an. Leider ist dieser Aufsatz, in dem der Verfasser seinerseits seine Priorität gegenüber R. Bultmann betont (Warum ist aber die schon 1919 erschienene Arbeit von M. Dibelius nicht genannt?), nur schwer zugänglich, schwerer jedenfalls als manche andere formgeschichtliche Arbeit. Was uns hier beschäftigt, ist die Frage nach Analogien zu den Evangelien. Die aufschlußreiche Untersuchung von P. Wendland, von der Deißmann in der 2. u. 3. Aufl. gesagt hatte, von ihr sei „viel zu erwarten", ist in der 4. Aufl. nur kurz genannt. Immerhin ist nun aber doch der Satz, daß „das ganze Problem einer scharf literargeschichtlichen Betrachtung des Urchristentums nur von wenigen Forschern empfunden worden" sei, in der 4. Aufl. durch die Einfügung des Wortes „vordem" auf den Stand des Jahres 1923 gebracht worden. Allerdings eins muß zum Schlusse betont werden: solange immer noch auf dem Gebiet der Erforschung der Evangelien alles möglich ist, so lange Urteile wie die von Eduard Meyer, die wir mitgeteilt haben, noch möglich sind, hat Deißmanns starker Appell, auf die Volkstümlichkeit der Evangelien zu achten, wenn diese auch bei ihm nicht recht verinhaltlicht ist, seinen großen Wert.

sowohl der knappen Poesie (z. B. Spruchgedicht, Bildwort, prophetischer Spruch, Rätselwort) als der ausgeführteren Prosa (z. B. Sentenz, Gleichnis, Apokalypse, Allegorie) angehören! Hinzu kommt der Dialog in in der Form des Streitgesprächs [1]). Neben den Worten stehen die Erzählungen, ohne daß immer eine deutliche Grenze zu ziehen wäre. Die sogenannten Apophthegmata, gerahmte Worte, bilden die Grenzfälle. Im Mittelpunkt der Erzählungen stehen die Wundergeschichten, die so verschieden sind, daß man sie literarisch gar nicht unter einem Begriff zusammenfassen kann: die einen haben die knappe Form der Beispielserzählung (Paradigma), die anderen die ausgeführtere Form der Novelle. Man hat hier von verschiedenen Gesichtspunkten aus gesichtet und gewertet. Tatsächlich bestehen hier auch verschiedenartige Möglichkeiten, die nebeneinander ihr Recht haben. Die Aussprache ist hier noch nicht abgeschlossen. Und die Analogien aus anderen Bezirken der Literaturgeschichte erfahren ebenfalls eine verschiedenartige Sichtung und Wertung. Uns hat in der vorliegenden Arbeit in erster Linie die Redaktion des Überlieferungsstoffes beschäftigt. Und zu ihrer Beurteilung glauben wir aus der allgemeinen Literaturgeschichte wertvolle Richtlinien gewonnen zu haben. Besonders lehrreich ist dabei, daß die Redaktion trotz gemeinsamer Grundhaltung bei den Evangelisten verschiedenartig ausgefallen ist. Die Gebundenheit an den Stoff, die alle Volksüberlieferung kennzeichnet, nimmt immer mehr ab. Dafür nimmt die Freiheit der schriftstellerischen Persönlichkeit immer mehr zu. Was im Anfang der Evangelienüberlieferung gar nicht oder nur in leisen Ansätzen vorhanden war, tritt in den Vordergrund. Es zeigen sich in den späteren Evangelien — die apokryphen Evangelien und das Johannesevangelium gehören da in manchem zusammen — deutliche Anfänge eines Ich-Stiles, ferner ausschmückende Details im Sinne einer psychologischen Interessiertheit. So etwa geht der Weg von den Vorstufen, der mündlichen Überlieferung zu Markus und Matthäus, dann zu Lukas und schließlich zu den apokryphen Evangelien und Johannes.[2]) Dieser Weg bedeutet eine immer stärker werdende Verweltlichung der Evangelien. Aber damit ist doch noch nicht alles gesagt. Gerade der vierte Evangelist ist im Gegensatz zu den allerdings kaum faßbaren Verfassern der apokryphen Evangelien nicht in die Welt eingegangen, sondern hat ein ganz esoterisches Evangelienbuch geschaffen, das sich in seiner Gesamtanlage von den Synoptikern gerade in bezug auf das Perikopenhafte abhebt. Ist das Johannesevangelium überhaupt ein Perikopenbuch? Ist hier noch ein volkstümliches Evangelienbuch das Wesentliche? Fast sieht's so aus, als ob hier die Form des Evangeliums gesprengt sei und eine mehr einheitliche Konzeption eines

[1]) Vgl. hierzu vor allem M. Albertz, Die synoptischen Streitgespräche 1921.

[2]) Vgl. hierzu die schöne Skizze von P. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen, 2. u. 3. Aufl., 1912, S. 258ff.

großen Dramas vorliege. Merkwürdig konkret, ja weltlich ist dieses unweltliche Evangelium [1]). Eindeutiger ist hierin das Lukasevangelium. Immer wieder hat sich in den oben gegebenen Untersuchungen gezeigt, daß Lukas Ansätze dazu zeigt, ein wirklicher Literat zu sein. Sein Stil trägt innerhalb des Neuen Testaments am stärksten die Kennzeichen der Weltbildung. Sein Prolog zum Evangelium hat das Format eines Dokuments der zeitgenössischen Weltliteratur. Er paradiert mit seinem Ich. Aber wie mißglückt ist dann sein Unternehmen ausgefallen! Ich habe an anderer Stelle [2]) die Redaktionstätigkeit des Lukas im einzelnen verfolgt und bin zu dem Ergebnis gekommen, daß bei Lukas das Wollen und das Können in einem eigentümlichen Mißverhältnis zu einander stehen, bzw. daß der Stoff ihm eine Grenze gesetzt hat. Jedenfalls bedarf die weitverbreitete große Meinung von der Qualität der Forscherarbeit des Lukas sehr der Richtigstellung. Zur Erhärtung dieser meiner These möchte ich am liebsten all das ausdrucken, was vor vielen Jahren Franz Overbeck zum synoptischen Problem ausgeführt hat [3]). Wir erhalten hier einen Anti-Lukas in nuce. Es seien wenigstens einige Sätze mitgeteilt: „Nichts ist bezeichnender für die Auffassung des Lukas von der evangelischen Geschichte, sofern er darin ein Objekt der Geschichtsschreibung sieht, als sein Gedanke, dem Evangelium eine Apostelgeschichte als Fortsetzung zu geben. Es ist das eine Taktlosigkeit von welthistorischen Dimensionen, der größte Exzeß der falschen Stellung, die sich Lukas zum Gegenstand gibt ... Dem dritten Evangelisten ist sein Unternehmen, den Stoff der evangelischen Geschichte historiographisch zu gestalten, völlig mißlungen — der Gedanke an sich war dilettantisch, kein Wunder, daß sich der Dilettant auch sonst verrät ... Und doch wird Lukas oft als gewandter Schriftsteller gepriesen. Er ist es auch, nur übt sich diese Gewandtheit an einem widerstrebenden Stoffe aus und an diesem wird sie zu Schanden. Lukas behandelt

---

[1]) Nachträglich habe ich H. Windischs Aufsatz über den „johanneischen Erzählungsstil" in dieser Gunkel-Festschrift kennen gelernt und freue mich, daß die von mir gestellten Fragen dort eine sehr wesentliche Beleuchtung erfahren. Die wichtige Frage nach dem literarischen Charakter des Johannesevangeliums ist hier aufs glücklichste in Angriff genommen, wenn sehr scharf „die große Paradoxie dieses Evangeliums", die ich oben kurz angedeutet habe, herausgearbeitet ist. Vgl. dazu A. Deißmann, Licht vom Osten, 2. u. 3. Aufl. 1909, S. 180f.: „Ganz volkstümlich, trotz des Logos der ersten Zeilen ist das Johannesevangelium." In der 4. Aufl. 1923, S. 211 findet sich dazu eine neue Anmerkung: „Dieser Satz enthält in knappester Formulierung selbstverständlich ein ganzes Arbeitsprogramm, das mich aber seit drei Jahrzehnten beschäftigt. Gegenüber der weitverbreiteten und weithin herrschenden Aristokratisierung und Doktrinarisierung der Johannestexte muß Ernst gemacht werden mit der Erkenntnis ihres ebenso stark volksmäßigen wie kultischen Charakters."

[2]) Siehe meinen „Rahmen der Geschichte Jesu" passim und vor allem S. 316.

[3]) Siehe Christentum und Kultur, Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie von Franz Overbeck, hrsg. von C. A. Bernoulli 1919, S. 80—82.

historiographisch, was keine Geschichte und auch so nicht überliefert war. Je mehr er sonst die Tradition respektiert, um so ersichtlicher ist die Kluft, welche zwischen dem Stoff und der ihm aufgedrungenen Form klafft . . . So ist denn in der Tat das Vorwort des Lukas in der Tat diejenige Stelle des Neuen Testaments, von der man sagen kann, daß darin die Welt am deutlichsten durchscheint, daß es sich hier mit der Welt am nächsten berührt."

Ich wüßte niemanden zu nennen, der so eindringlich wie Overbeck die religionsgeschichtliche und theologische Frage erkannt und auch gelöst hätte. Ihm zu folgen, in seinen leidenschaftlichen Bekenntnissen — der Kritiker Overbeck war Enthusiast — das bestätigt zu finden, was einem selbst das Ergebnis langwieriger Einzeluntersuchungen geworden ist, bedeutet deshalb keinen bloßen Einfall, keinen Impressionismus, weil Overbeck selbst in seinem anerkannt exakten Aufsatz „Über die Anfänge der patristischen Literatur" aus dem Jahre 1882[1]) die schärfste Problemstellung mit solider Kleinarbeit geeint hat. Auch hier möchte ich lieber seine fein geschliffenen, inhaltschweren Sätze wiederholen als mit eigenen Worten sagen, was er besser gesagt hat. „Ihre Geschichte hat eine Literatur in ihren Formen, eine Formengeschichte wird also jede wirkliche Literaturgeschichte sein." Maßgebend für Overbeck ist sein Begriff der „christlichen Urliteratur", die abstirbt, die mit der patristischen Literatur nichts gemein hat. Das Evangelium ist eine Form, die von einem ganz bestimmten Zeitpunkt an in der christlichen Kirche verschwindet. Es ist falsch, in der Apostelgeschichte den Anfang der Kirchengeschichtsschreibung zu sehen. Kein Vertreter der patristischen Literatur hat je das Thema der Evangelien und der Apostelgeschichte aufgenommen. Eusebius hat nicht die Empfindung gehabt, daß er etwa ein solcher Fortsetzer wäre. Es ist daher nicht angängig, die Form der Kirchengeschichte des Eusebius aus der der Evangelien und der Apostelgeschichte abzuleiten. Die Erkenntnis der Eigenart der „christlichen Urliteratur" ist von großen Schwierigkeiten belastet. Sehr treffend bemerkt Overbeck: „Die Fülle der literaturgeschichtlichen Probleme, welche eine Darstellung dieser christlichen Urliteratur selbst in Hinsicht auf die höchst eigentümlichen Bedingungen ihrer Existenz, ihre Erhaltung und ihren vollen Bestand sowie ihre besonderen Formen bietet, begründet eine Aufgabe für sich, welche, beiläufig bemerkt, an allen Schwierigkeiten jeder Paläontologie teilnimmt." Mir will scheinen, daß die neutestamentliche Wissenschaft sehr zu ihrem Schaden solche Einsichten verschüttet und vergessen hat. Immer noch ist's möglich, daß ein Historiker gelobt wird[2]), weil er ein gesundes,

[1]) In: Historische Zeitschr. 1882, S. 417—472.

[2]) So Hans Lietzmann in der Historischen Zeitschr. 1922, S. 104, in bezug auf das von Eduard Meyer entworfene Jesusbild. Man beachte den Dissensus zwischen diesem Urteil Lietzmanns in der Historischen Zeitschr. 1922

naives, nicht voreingenommenes Zutrauen zum ältesten Evangelium habe, als ob solches Verhalten identisch sei mit der Kennerschaft, die Overbecks Charisma ist. Es ist unverständlich, daß man seinen genannten „berühmten" Aufsatz in Theologen- und Philologenkreisen lobt, aber nicht daran denkt, die Folgerungen ernst zu nehmen. Neuerdings ist man stärker mit der „Paläontologie" der Evangelien, dem Studium ihrer Vorstufen beschäftigt, indem all die Anregungen der gattungsgeschichtlichen Untersuchungen, wie sie uns vor allem H. Gunkel auf dem Gebiete des Alten Testaments geschenkt hat, verarbeitet werden. Die Methode ist verwickelter geworden, obwohl die zu erforschende Sache groß und einfach ist. Doch wir Draußenstehenden mühen uns ab, eine esoterische Überlieferung in ihrer Struktur zu erkennen. Aber die Methode ist auch einfacher geworden. Die verschiedenen beigebrachten Analoga lassen m. E. bestimmte Linien erkennen. Das Auge wird geschärft für das dem Urchristentum Eigentümliche, das Lukas mit seinem Weltstreben hat durchbrechen wollen. Das Urchristentum ist, aufs Ganze gesehen, nicht in die Welt eingegangen. Dies wird deutlich an der Erforschung seiner „Literatur-" Formen. So ist die formgeschichtliche Betrachtungsweise eine theologische Angelegenheit. Die allgemein philosophische Frage nach Inhalt und Form ist übergeführt in die theologische Frage nach Gott und Welt, nach Christentum und Kultur. Die radikale und positive Betrachtung der Evangelien ist ein Exponent der theologischen Hauptfrage.

---

und dem Overbecks in der Historischen Zeitschr. 1882! — Wie nötig es ist, auf diesem Gebiet in der Kritik unzulänglicher Versuche nicht locker zu lassen, verdeutlicht mir erneut eine kleine Arbeit, die mir unmittelbar vor Toresschluß zugegangen ist: Gustav Lippert, Rat des Österreichischen Verwaltungsgerichtshofs a. D., Universitätsdozent, Pilatus als Richter, eine Untersuchung über seine richterliche Verantwortlichkeit an der Hand der den Evangelien entnommenen amtlichen Aufzeichnung des Verfahrens gegen Jesu, Wien 1923. In dieser Studie, die „Adolf von Harnack, dem Meister der Evangelienforschung, ehrfurchtsvoll gewidmet" ist, glaubt ein moderner Jurist das Verhalten seines „Standesgenossen" Pilatus „in der denkwürdigsten aller Strafverhandlungen" einer Beurteilung unterwerfen zu müssen. Der Verfasser ist davon überzeugt, daß die Arbeiten von R. A. Hoffmann, Friedrich Spitta, B. Weiß, J. Wellhausen und Emil Wendling (m. E. ist diese Forscher-Auswahl recht willkürlich, vor allem aber nicht einhellig) mit ihrer Herausstellung von Urschriften sichere Ergebnisse gezeitigt haben. Wieder einmal wird Lukas gelobt, weil er „seine Mitteilung auf Grund eingehender geschichtlicher Forschung und Nachprüfung" gebracht habe. „Hiebei taucht alsogleich die Vermutung auf, ob nicht etwa der Verfasser von L (= Urlukas) oder Lukas, der in den Jahren 58—60 als Reisebegleiter des Paulus nach Palästina kam, selbst zur Amtsschrift eine Verbindung gehabt usw. usw." In solcher Weise wirkt sich das vorletzte Stadium der Evangelienforschung aus. Wo bleibt die „Paläontologie" der Evangelien? Der genannte juristische Verfasser weiß noch weniger als seine theologischen Gewährsmänner etwas davon, daß am Anfang der Jesus-Überlieferung nicht eine oder mehrere Einzel-Urschriften eines Schriftstellers gewesen sind, sondern eine Vielheit von Einzel-Überlieferungen der urchristlichen Gemeinde.

Neue Folge:

1. Heft: **Mose u. seine Zeit.** Ein Kommentar z. d. Mose-Sagen. M. e. Doppelkarte. Von Prof. D. Dr. **H. Greßmann.** VIII, 485 S. [13 fr.] G. Z. 14
2. Heft: **Die Geisteskultur von Tarsos** im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften, von Oberlehrer Lic. **H. Böhlig.** Mit 8 Abbildungen. VI, 178 S. 1913. Vergriffen.
3. Heft: **Über die Pastoralbriefe** (I. u. II. Timotheus- u. Titusbrief). Von Dr. **Hans Helmut Mayer.** IV, 89 S. 1913. [1,50 fr.] G. Z. 1,50
4. Heft: **Kyrios Christos.** Geschichte d. Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. Mit ausführl. Registern. Von Prof. D. **W. Bousset.** 2. umgearb. Aufl. XXII, 394 S. 1921. [14, geb. 17 fr.] G. Z. 14, geb. G. Z. 17
5. Heft: **Die Entstehung der Weisheit Salomos.** Ein Beitrag zur Gesch. d. jüd. Hellenism. v. Dr. **Fr. Focke.** VIII, 132 S. [3,75 fr.] G. Z. 3
6. Heft: **Jüdisch-christl. Schulbetrieb in Alexandria und Rom.** Literar. Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus. Von Prof. D. **W. Bousset.** VIII, 319 S. [10 fr.] G. Z. 11
7. Heft: Historia Monachorum und Historia Lausiaca. **Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker.** Von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. **Richard Reitzenstein.** VI, 266 S. 1916. [9 fr.] G. Z. 8
8. Heft: **Jesus der Herr.** Nachträge und Auseinandersetzungen zu **Kyrios Christos.** Von Prof. D. **W. Bousset.** II, 96 S. [1,50 fr.] G. Z. 2
9. Heft: **„Der Sohn Gottes."** Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der Heilandsgestalten der Antike. Von Prof. D. **Gillis P:son Wetter.** V, 201 S. 1916. [4,50 fr.] G. Z. 4
10. Heft: **Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen.** Von Prof. Dr. **Hugo Koch.** IV, 108 S. 1917. [3,20 fr.] G. Z. 3
11. Heft: **Der parallele Bau der Satzglieder im Neuen Testament und seine Verwertung für die Textkritik und Exegese.** Von Lic. th. Dr. phil. **Roland Schütz.** 27 S. 1920. [1 fr.] G. Z. —,75
12. Heft: **Die Geschichte der synoptischen Tradition.** Von Prof. D. **Rud. Bultmann.** X, 232 S. 1921. [8 fr.] G. Z. 6
13. Heft: **Altchristl. Liturgien I: Das christl. Mysterium.** Stud. z. Gesch. d. Abendm. v. **Gillis P:son Wetter.** VIII, 196 S. [6 fr.] G. Z. 5
14. Heft: **Der Text des Buches Ezra.** Beiträge zu seiner Wiederherstellung. Von Prof. Dr. **Julius A. Bewer.** IV, 94 S. [3 fr.] G. Z. 3
15. Heft: **Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult.** Von Privatdoz. Lic. **Gg. Bertram.** IV, 108 S. [3,50 fr.] G. Z. 2,50
16. Heft: **Kritische Untersuchungen zu den Büchern Samuelis.** Von Prof. Dr. **H. Tiktin.** 71 S. 1922. [3 fr.] G. Z. 2,50
17. Heft: **Altchristl. Liturgien II: Das christliche Opfer.** Neue Stud. z. Gesch. d. Abendm. Von **G. P. Wetter.** IV, 122 S. [5 fr.] G. Z. 5
18. Heft: **Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus u. in der Posidonianischen Philos.** Von Lic. **R. Liechtenhan.** [3,50 fr.] G. Z. 2
19. Heft: **Εὐχαριστήριον.** Studien zur Religion u. Lit. d. A. u. N. T., Herm. Gunkel z. 60. Geburtstag dargebr. von seinen Schülern und Freunden, hrsg. v. Hans Schmidt. 1. Bd. Zur Relig. und Lit. d. A. T. Juli 1923.
20. Heft: Dasselbe. 2. Bd. Zur Relig. u. Lit. d. N. T. Juli 1923.

*) Inlandspreis = Grundzahl (G. Z.) mal Schlüsselzahl d. Buchh.-Börsenvereins, zu erfragen in jeder Buchhandlung. Auslandspreise in Schweiz. Franken.

796794.

Schmidt

Stellung der evangelien ...

AUG 29 '28	C. G. Branstetter	OCT 2 '28 10-1
	F. W. Gingrich	
APR 27 '35		JUN 6 '35
DEC 29 '39		MAR 16
JUN 14 '41	Midland Coll. Library	
JUL 7 '42		10-2-42
	Bethany Biblical Seminary (Wieand)	
	W Schweickel	NOV 1957
	James T. Miller	
		11/27
	J K Robbins	
	W. Schweickel	

Verlag von Vandenhoeck &

Brentanos Romanze

Magie und Mystik in romantisc
Von Dr. Günt

IV, 95 S. gr. 8°. 1922. [3 fr.]

„Unter Heranziehung des gesamten
Romantik hat es M. unternommen, Magie
zu erfassen. Neben dem Hauptgegenstand de
des Magischen bei Arnim, Kleist, Novalis,
Merkmale der Magie des Goetheschen Faus
Rosenkranzromanzen, herausgestellt. Die A
zum Verständnis Brentanos und seiner W
romantische Sphäre überhaupt."

---

v. Lempicki, Sigmund: **Geschichte der**
bis zum Ende des 18. Jahrh
[geb. 10 fr.]

„Eine den reichen Stoff in gediegener

„L. führt uns sicher vom frühen Mit
mation zu Lessing und Herder. Den r
annähernd geben, hieße ihn ausschreiben.
zu den gelungensten des Buches zählen.
der Verfasser weit ausschreitet und sic
sondern die Engländer, Franzosen, Itali
und so ein gut Stück vergleichender Lite
F. Caro i

Grimm, Jac., u. Wilh. Grimm: **Brie**
aus den Jahren 1808—182
von Wilh. Müller. XII, 188 S. gr.

In der von Prof. D. G. Pfannmüller herausgegeb
sind als 8. und 9.

Die Religion Friedrich Hebbel
198 S. gr. 8°. 1922. (Rel. d. K

„Schildert hauptsächlich H.'s religiöse E
breiter Verbindung mit seinem geistig-künstleris
eine psychologisch vertiefte Hebbelbiogr
ins Herz sehen möchte. Das ausführliche Litera
die veraltete Hebbelbibliographie Wütschkes. We
Arbeit nicht unbeachtet lassen."

Friedrich Nietzsche. Von Prof. Dr
1922. (Rel. d. Kl. 9.) [geb. 4 fr.]

„Eine der interessantesten Untersuchunger
Religiösen ausgehend und auf das Religiöse zug
entwicklung N.'s viel austrägt, sei ausdrücklic
geradezu einen intellektuellen Genuß."

*) Grundzahl (Gz.) mal Schlüsselzahl des Bu
Auslandspreis in sc

Hubert & Co., G. m

...hoeck & Ruprecht in Göttingen.

...manzen vom Rosenkranz

...romantischer und klassischer Prägung.
...Dr. Günther Müller.

...r.] Grundzahl*) 1,40

...s gesamten Forschungsmaterials über die deutsche ...ien, Magie und Mystik d. Romantik in ihrem Wesen ...genstand der Betrachtung wird auch die Behandlung ... Novalis, Tieck untersucht und die unterscheidenden ...eschen Faust und des sog. „katholischen" Faust, der ...ellt. Die Arbeit liefert einen bedeutsamen Beitrag ...d seiner Welthaltung sowie zur Einführung in die ...

Bücherschau II, 2/3.

...ichte der deutschen Literaturwissenschaft ...8. Jahrhunderts.

XII, 469 S. 8°. 1920. Gz. 6, geb. 8

... gediegener Verarbeitung meisternde Darstellung."

Preuß. Jahrbücher 62, 3.

...frühen Mittelalter über Humanismus und Refor... ...er. Den reichen Inhalt dieses Bandes auch nur ...uszuschreiben. . . . Das Kapitel über Herder darf ...es zählen. . . . Andeuten möchten wir noch, daß ...tet und sich nicht auf das Deutsche beschränkt, ...zosen, Italiener, Spanier gebührend berücksichtigt ...ender Literaturgeschichte bietet . . ."

J. Caro in der Frankfurter Zeitung von 30. Jan. 1921.

...mm: Briefe an Georg Friedr. Benecke ...08—1829,

mit Anmerkungen herausgegeben ...188 S. gr. 8°. 1889. [4 fr.] Gz. 2

... herausgegebenen Sammlung **Die Religion der Klassiker** ...s 8. und 9. Band erschienen:

... Hebbels.

Von Prof. D. Pfannmüller. VI, ... (Rel. d. Kl. 8.) [geb. 4 fr.] Gz. 2, geb. 3,20

...s religiöse Entwicklung im Rahmen seines Lebens und in ...istig-künstlerischen Werden. Dieser erste Hauptteil ist als ...ebbelbiographie jedem zu empfehlen, der dem Dichter ...hrliche Literaturverzeichnis ergänzt in willkommener Weise ...ütschkes. Wer H. verehrt oder studiert, darf Pf.'s fleißige ...

Pädag. Warte 1922, 24.

...n Prof. Dr. Chr. Schrempf. IV, 128 S. gr. 8°. ...geb. 4 fr.] Gz. 2, geb. 3

...ntersuchungen über N., die wir besitzen. Daß sie, vom ...Religiöse zugespitzt, doch auch für die allgemeine Gedanken... ...i ausdrücklich erwähnt. Die Lesung der Schrift bietet ...s."

Lit. Zentralbl. 1923, 11/12.

...zahl des Buchhändler-Börsenvereins = Inlandspreis. ...dspreis in schweizer Franken.

...rt & Co., G. m. b. H. Göttingen